Descrierea CIP
a Bibliotecii Naţionale a României
PORFIR / SENTENŢE
(DESPRE NATURILE INTELIGIBILE)/Porfir
trad.: Alexandru Anghel;
Bucureşti: Herald, 2008; Bibliogr.;
ISBN 978-973-111-073-8
I. Anghel, Alexandru (trad.)
II. Scrima, Aurelian (ed.)
2.51

© Drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparţin Editurii Herald. Reproducerea integrală sau parţială a textului sau a ilustraţiilor din această carte poate fi făcută numai cu acordul editorului.

PORFIR

Sentențe

DESPRE NATURILE INTELIGIBILE

(ΑΦΟΡΜΑΙ ΠΡΟΣ ΤΑ ΝΟΗΤΑ)

Traducere, note şi comentarii:
ALEXANDRU ANGHEL

EDITURA HERALD
Bucureşti

Grafica copertei:
Style Design S.R.L.
Cop.I. *Zeița Athena*, **vas de argint (detaliu), Hildesheimer.**

Procesare text &
tehnoredactare computerizată:
Alexandru Leicescu

Lector:
Dana Stavarache

Cuvânt introductiv

Viața. Numele inițial al lui Porfir a fost Malchos (Μάλχος, forma grecească a siro-fenicianului Meleh), un cuvânt care, așa cum ne spune chiar el, înseamnă „rege". Tatăl său avea același nume și era un om care se trăgea dintr-o familie distinsă[1]. Aurelius, dedicându-i o operă acestuia, l-a numit Βασιλεύς. Numele mult mai eufonic Porphyrios (Πορφύριος, o trimitere la culoarea obișnuită a veșmintelor regale) i-a fost dat după aceea de către profesorul său Longinus[2]. Suidas afirmă că Porfir a trăit în timpul domniei lui Aurelian și că a murit în timpul lui Dioclețian. Eunapios spune, cu mai multă exactitate, că a trăit în perioada domniilor lui Galienus, Claudius, Tacitus, Aurelian și Probus. Porfir însuși ne spune că avea treizeci de ani când a devenit elevul lui Plotin, lucru petrecut în al zecelea an al domniei lui Galienus[3]; astfel, data nașterii sale a fost anul 233 d.Hr.

După ce a părăsit orașul natal, Tyr, capitala Feniciei, Porfir a ajuns la Atena, unde a studiat sub îndrumarea lui Apolonios[4] și a lui Longinus, ale cărui vaste cunoștințe și pricepere retorică i-au fost atât de folositoare lui Porfir, încât a ajuns să fie lăudat de profesorul său[5]. La vârsta de douăzeci de ani se duce pentru prima dată la Roma, pentru a-l asculta pe Plotin, dar, având în vedere că ultimul își întrerupsese cursurile în acea perioadă,

---

[1] Porfir, *Viața lui Plotin* 16.
[2] Eunapios, *Porfir* 13.
[3] Porfir, *V.P.* 4.
[4] Porfir, *Quaest. Hom.* 25.
[5] Porfir, *V.P.* 21.

Porfir s-a întors în Orient. Despre cei zece ani care s-au scurs după aceea nu ştim nimic.

La vârsta de treizeci de ani, Porfir ajunge la Roma împreună cu Antonius din Rodos şi îşi propune să înveţe filozofia lui Plotin, de la Plotin însuşi şi de la discipolul său mai în vârstă, Amelius, pe care Plotin l-a însărcinat să-i explice noului discipol dificultăţile din propria sa doctrină[6].

Porfir a câştigat atât de complet aprobarea şi încrederea lui Plotin, încât a ajuns să fie considerat de acesta drept podoaba şcolii sale şi i-a îngăduit o relaţie în termeni foarte apropiaţi. Plotin l-a însărcinat în nenumărate rânduri cu abordarea diferitelor controverse care apăreau şi i s-a încredinţat sarcina şi mai dificilă şi delicată de a corecta şi aranja scrierile lui Plotin[7].

Legătura sa cu Plotin a durat aproape şase ani; la sfârşitul acestei perioade a plecat în Sicilia datorită insistenţelor lui Plotin, care şi-a dat seama că elevul său începuse să se gândească la sinucidere. Porfir i-a ascultat sfatul şi s-a dus în vizită la un om pe nume Probus, care trăia în vecinătatea Lilybaeum-ului[8]. Nu după mult timp, Plotin moare în Campania. Potrivit lui Eusebiu[9] şi Ieronim[10], Porfir ar fi scris tratatul său împotriva religiei creştine, în 15 cărţi, în perioada în care se afla în Sicilia, motiv pentru care Augustin[11] îl numeşte *Siculum illum cujus celeberrima fama est*.

Despre restul vieţii lui Porfir ştim foarte puţine lucruri. După Eunapios, el s-a întors la Roma, unde a pre-

---

[6] *V.P.* 4.
[7] *V.P.* 7, 13, 15, 24.
[8] *V.P.* 11.
[9] *H.E.* VI.19.
[10] *Catal. Script. illust.*
[11] *Retract.* II.31.

dat şi a ţinut discursuri publice şi unde şi-a dovedit talentul oratoric, fiind respectat de către senat şi de către popor până când a murit. Când se afla probabil la o vârstă mai înaintată, Porfir s-a căsătorit cu Marcella, văduva unuia dintre prietenii săi şi mamă a şapte copii[12], pe care s-a angajat să-i educe, după cum recunoaşte chiar el. La zece luni după căsătorie, a avut prilejul să plece într-o călătorie, lăsând-o pe Marcella acasă, iar pentru a o consola cât era plecat, Porfir i-a scris o epistolă care s-a păstrat până astăzi[13].

Data morţii sale nu poate fi stabilită cu exactitate; a murit probabil în 305 sau 306 d.Hr.

Elemente de doctrină[14]. Este bine ştiut faptul că Porfir s-a angajat într-o controversă cu creştinismul, aflat acum pe punctul de a triumfa, el recomandând ca virtuţi teologice: „credinţa, adevărul, iubirea şi nădejdea", adăugând astfel numai adevărul la grupul creştin de trei[15].

Un caracter particular al tratatului lui Porfir împotriva creştinilor pare să fi fost preocuparea sa pentru problemele ce ţin de critica istorică. S-a păstrat doar foarte puţin din acest tratat chiar şi în formă fragmentară, răspunsurile apologeţilor, ca şi tratatul însuşi, fiind pierdute; însă perspectiva pe care el o avea despre *Cartea lui Daniel* este consemnată. Potrivit lui Ieronim, el susţinea că a fost scrisă în vremea lui Antiochus Epiphanes, astfel

---

[12] *Scrisoare către Marcella,* 1.

[13] Scrisoarea este un îndemn la stăruinţă în principiile filozofice şi este plină de interioritatea etică ce caracterizează neoplatonismul (Vezi, de pildă, *Epistola ad Marcellam*, c. 9).

[14] *Apud* Thomas Whittaker, *Neoplatonismul - un studiu asupra istoriei elenismului*, cap. VII, tr. Al. Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2007.

[15] *Ad Marcellam*, 24.

încât evenimentele istorice ce se presupune că au fost prezise erau de fapt evenimente petrecute înainte de epoca autorului. Acest lucru, spune Ieronim, dovedeşte soliditatea cazului în favoarea caracterului profetic autentic al acestei scrieri; căci dacă evenimentele ce s-au petrecut după perioada lui Daniel nu ar fi fost prefigurate foarte clar, Porfir nu ar fi considerat necesar să argumenteze împotriva atribuirii paternităţii acestui autor[16].

În vremea lui Plotin, povesteşte Porfir, existau membri ai diferitelor secte, atât creştine, cât şi de altă natură, care alcătuiau apocalipse, cum sunt cele atribuite lui Zoroastru şi lui Zostrian, prin acestea „înşelând pe mulţi şi înşelându-se şi pe ei înşişi". Amelius a scris împotriva cărţii lui „Zostrian"; Porfir însuşi împotriva celei a lui „Zoroastru", arătând că aceasta este o carte falsă şi recentă, plăsmuită de fondatorii sectei pentru a pune în circulaţie opinia că propriile lor doctrine erau cele ale anticului Zoroastru[17]. Spiritul cercetării critice astfel născut în Porfir pare să-l fi condus spre o perspectivă sceptică faţă de toate pretenţiile de revelaţii particulare provenite de la zei, inclusiv manifestările „teurgice" care atrăgeau atenţia unora dintre membrii şcolii neoplatonice. Probabil că el a scris epistola sa către preotul egiptean Anebon într-o perioadă târzie a vieţii sale, scrisoare la care a răspuns un membru necunoscut din şcoala lui Iamblichos, sub numele de „Abammon", în renumita carte *De mysteriis*.

Cartea de mici dimensiuni a lui Porfir, numită *De antro nympharum*, este un interesant exemplu al modului caracteristic şcolii de a interpreta mitologia poetică. Por-

---

[16] Cf. Jules Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, II, p. 181: „L'on peu juger par l'indignation même que cet ouvrage excita dans l'Église, de l'importance et de la gravité des attaques qu'il contenait".

[17] *V.P.*, 16.

fir ne arată aici că Homer, în descrierea pe care o face peşterii nimfelor din Ithaca[18], este posibil să nu fi povestit despre o peşteră reală ce se găsea pe insulă - căci topografii nu pomenesc niciuna care să se potrivească acestei descrieri - ci el a aşezat în formă alegorică o veche „înţelepciune teologică" identică cu adevărata filozofie. Dacă există într-adevăr o astfel de peşteră, atunci cei care au făurit-o au ştiut semnificaţia ascunsă a acesteia, care în acest caz nu a fost decât transmisă de către poet. Semnificaţia este furnizată de Porfir cu o ingeniozitate ce are atracţie proprie. Totuşi, trebuie să spunem că filozofii nu adaugă şi nu consideră că adaugă ceva la conţinutul sau chiar la autoritatea doctrinei lor. Toate aceste interpretări sunt în interesul vechilor mitologi, fără a mai fi în interesul filozofilor, care acum nu se mai pun sub protecţia legendelor, ci dimpotrivă caută, dacă se poate, să le salveze.

Dintre toate scrierile lui Porfir, cea care a avut în timp influenţa cea mai mare asupra culturii a fost scurta sa introducere la *Categoriile* aristotelice. Ajungând în Evul Mediu prin traducerea latină a lui Boethius, a fost de ajuns, prin cele câteva cuvinte de la început, ca să pornească întreaga discuţie legată de „universalii", de care era preocupată scolastica timpurie. Acest lucru desigur nu s-a datorat vreunei originalităţi speciale, ci prezentării concise şi clare a punctelor teoriilor rivale susţinute de platonicieni, peripateticieni şi stoici.

Operele logice ale lui Porfir erau în general descriptive şi bine adaptate pentru întrebuinţarea în şcoli prin faptul că păstrau subiectul separat de metafizică[19]. În afară de comentariile laborioase la Aristotel, el a mai

---

[18] *Od.*, XIII. 102-112.

[19] Cf. Zeller, III. 2, pp. 640-3.

scris o *Istorie a filozofiei*, din care probabil făcea parte *Viața lui Pitagora* ce ni s-a păstrat[20]; opere psihologice din care Stobaeus citează multe pasaje; şi opere matematice pomenite de Proclos. Dintre scrierile sale ocazionale de o factură mult mai originală, cea mai extinsă care a ajuns până la noi este *De abstinentia* (Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων), un tratat îndreptat împotriva consumului hranei de origine animală. Prezentarea pe care Porfir o face lui Plotin se găseşte în *Sententiae* ('Αφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά).

Din ceea ce a rămas consemnat legat de doctrinele metafizice ale lui Porfir, se observă o mai accentuată tendință către elaborarea metodei triadice de a grupa, sistematizată şi mai mult de neoplatonismul târziu. Totuşi, adevărata importanță a scrierilor în care el a prezentat doctrina şcolii s-a datorat, aşa cum au recunoscut contemporanii săi, perspicacității cu care Porfir a pătruns gândirea esențială a maestrului său şi clarității cu care a expus-o. Un exemplu al acestui lucru poate fi furnizat din *Sententia*. Acest tratat prezintă un interes mai general prin exemplele oferite de probleme etice ridicate şi discutate în antichitatea târzie, nu în spiritul cazuisticii scolastice, ci dintr-o dorință autentică de a le rezolva în lumina conştiinței reflexive.

În *Sententiae* poate fi observată o preocupare față de etică, care conține o clasificare mult mai sistematică a virtuților decât cea pe care Plotin a oferit-o la modul explicit. Porfir le clasifică în virtuți civice, purificatoare, contemplative şi paradigmatice. Virtuțile din prima clasă eliberează sufletul de excesul ataşării pătimaşe de corp şi produc cumpătarea; cele din a doua clasă îl eliberează

[20] Vezi Pitagora, *Imnurile sacre* (Viața lui Pitagora, Versurile de Aur, Comentarii la Versurile de Aur), trad. Radu Duma, Ed. Herald, Bucureşti, 2005 - n.t.

complet de ataşarea sa, astfel încât acum să se poată îndrepta către binele său adevărat. A treia clasă cuprinde virtuţile sufletului ce are o activitate inteligibilă; a patra, cele care se află în intelectul însuşi, spre care sufletul îşi înalţă privirea, văzându-le ca modele. Noi trebuie să ne preocupăm în principal de virtuţile din a doua clasă, având în vedere că trebuie să fie dobândite în viaţa aceasta. Prin intermediul acestor virtuţi, are loc o ascensiune către virtuţile contemplative ale sufletului şi către cele care sunt modelul acestora din intelectul pur. Condiţia purificării este cunoaşterea de sine[21].

Atunci când sufletul se cunoaşte pe sine, se cunoaşte pe sine ca fiind altul decât natura corporală cu care este unit. Greşeala la care suntem în mod special predispuşi este atribuirea proprietăţilor corpului fiinţei incorporale. Corpul universului se află pretutindeni în spaţiu, părţile acestuia fiind răspândite astfel încât pot fi discriminate prin intervalele ce le separă. În privinţa Zeului, Intelectului şi Sufletului localizările spaţiale nu sunt valabile. Lumea inteligibilă nu are o parte într-un loc şi o alta într-altul. Acolo unde se află, se află cu totul. Unirea unei naturi incorporale cu un corp este întru totul particulară[22]. Aceasta este prezentă în mod indivizibil şi una din punct de vedere numeric în mulţimea de părţi, în fiecare în parte şi în toate. Ceea ce pare a fi adăugat – ca

---

[21] *Sententiae*, 32.

[22] *Sententiae*, 33: *οὔτε οὖν κρᾶσις, ἢ μῖξις, ἢ σύνοδος, ἢ παράθεσις· ἀλλ' ἕτερος τρόπος*. Cf. 6. Aici, Ritter şi Preller observă (524 a): „Favet theurgicis hoc placitum". Aici avem un bun exemplu al grabei de care au dat deseori dovadă istoricii în a vedea mai curând latura „teurgică" decât cea ştiinţifică a neoplatonicienilor. Fie că este luat separat sau e pus în context, acest pasaj sugerează un fel de fenomenism ocazionalist. Toate schimbările, chiar şi cele ale corpurilor, îşi au adevărata lor cauză în fiinţa imaterială. Apropierea sau contactul material nu este o cauză eficientă, ci însoţeşte ca „accident" al său ordinea reală a cauzalităţii metafizice.

loc sau relație – prin depărtarea de ființa incorporală este de fapt luat. A nu cunoaşte ființa şi a nu te cunoaşte pe tine însuți au aceeaşi origine, adică o adăugare a ceea ce nu este, ce constă într-o micşorare a ființei care este totul – şi care nu poate suferi micşorare decât în aparență. Recuperarea de sine prin cunoaştere înseamnă recuperarea ființei care nu a fost niciodată absentă – care este inseparabilă de tine în esență aşa cum eşti tu față de tine însuți[23].

Aceasta este desigur doctrina lui Plotin privită din centru. Cu aceeaşi exactitate, Porfir reproduce concepția acestuia despre ființa diferențiată în sine şi nu prin participare la ceva exterior[24]. Pluralitatea sufletelor este anterioară pluralității corpurilor şi nu este incompatibilă cu unitatea neîncetată a tuturor sufletelor în unu. Acestea există fără separare şi totuşi neamestecate, asemenea părților multiple ale cunoaşterii dintr-un singur suflet[25]. Timpul însoțeşte procesul cognitiv din suflet, întocmai cum eternitatea însoțeşte cogniția atemporală a intelectului. Totuşi, într-un astfel de proces, gândul anterior nu pleacă pentru a face loc celui ce îi urmează. Pare că a plecat, dar continuă să rămână, iar ceea ce pare că a venit se datorează mişcării sufletului întorcându-se către el însuşi[26].

Atât de îndeaproape îşi urmează discipolul maestrul în subtilitățile psihologice[27], prin care a anticipat po-

---

[23] *Sententiae*, 40: ὃ δὴ οὕτω σου ἐστὶν ἀναπόσπαστον κατ' οὐσίαν, ὡς σὺ σαυτοῦ.
[24] *Sententiae*, 37.
[25] *Sententiae*, 38.
[26] *Sententiae*, 44.
[27] Ignorarea subtilităților şcolii este mai ales înşelătoare în cazul unei doctrine cum este cea a „extazului". Jules Simon (*op. cit.*, II, p. 156), făcând referire la un pasaj din *Sententiae* (25), spune că pentru Porfir „extazul este un somn". Ceea ce spune în realitate Porfir este că, deşi trebuie să vorbim despre existența ce depăşeşte intelectul în termeni

ziția modernă conform căreia, așa cum ideea de mărime nu are mărime, tot așa succesiunea de idei nu este suficientă pentru a da ideea de succesiune. După această ilustrare a clarității pătrunzătoare a expunerii sale, putem acum să ne îndreptăm atenția către o operă ce îl arată într-o lumină mult mai caracteristică.

Plotin, deși ducea o viață ascetică, nu a pus accentul în scrierile sale pe nicio practică ascetică particulară. Preceptele sale se reduc ca efect la o recomandare generală de a subția vehiculul material astfel încât sufletul să fie purtat în liniște de acesta[28]. Nu există nicio sugestie în *Enneade* că perfecțiunea vieții filozofice cere abstinență de la hrana de origine animală. Totuși, nu de puține ori, atât în perioada timpurie, cât și în cea târzie, această abstinență a fost practicată ca obligație strictă de cei ce se considerau continuatori pe linie filozofică ai lui Pitagora. Neoplatonicienii au continuat, pe latura practică, mișcarea de reformă religioasă și morală reprezentată de învățători precum Apollonios din Tyana[29]. Astfel, mulți dintre ei s-au înfrânat din principiu de la consumul de carne. Printre ei se număra și Porfir. Acest tratat a fost prilejuit de faptul că Castricius Firmus, unul dintre discipolii lui Plotin, începând să practice abținerea de la carne, a revenit la uzanța comună. Acesta se putea apăra cu uşu-

---

ce țin de gândire, nu o putem contempla decât într-o stare ce nu ține de gândire; la fel cum și somnul trebuie pomenit în termenii stării de veghe, dar nu poate fi cunoscut decât în somn. Așadar, extazul este comparat cu somnul fiindcă și acesta trebuie cunoscut prin ce îi este asemănător și fiindcă limbajul, singurul mijloc prin care putem încerca să comunicăm altora ceea ce cunoaștem, a fost construit pentru un alt câmp de experiență, iar nu fiindcă extazul este un fel de somn.

[28] *En.*, III.6.5.

[29] Eunapios, în introducerea sa la *Viețile...*, spune despre Apollonios că nu trebuie socotit un simplu filozof, ci ca aflându-se pe o poziție de mijloc între zei și om (*οὐκέτι φιλόσοφος· ἀλλ' ἤν τι θεῶν τε καὶ ἀνθρώπου μέσον*).

rință pe baze teoretice, căci peripateticienii, stoicii şi epicureii respingeau sistematic abstinența pitagoreică. În consecință, Porfir începe mai întâi să răspundă argumentelor curente în şcoală în perioada aceea.

Argumentul stoicilor şi al peripateticienilor era acela că ideea de dreptate este valabilă doar în cazul ființelor raționale; a o extinde dincolo de acestea la ființele iraționale, aşa cum fac cei care refuză să omoare animale pentru hrană, înseamnă a-i submina natura şi a distruge posibilitatea a ceea ce este practicabil în ea. Argumentul epicureic pe care îl citează Porfir se găseşte într-o explicație speculativă a originii legilor. Legiuitorul inițial a văzut o anumită utilitate, iar alți oameni, care nu au văzut-o la început, îndată ce atenția le-a fost atrasă de bunăvoie au asociat cu încălcarea acesteia o prohibiție socială şi o pedeapsă. Faptul că există legi îndreptate împotriva uciderii oamenilor, dar nu şi împotriva uciderii animalelor, se datorează unor rațiuni ce țin de utilitate. Dacă, într-adevăr, ar fi fost posibil un contract, nu numai între oameni, dar şi între oameni şi animale, prin care aceştia să nu se mai omoare între ei la întâmplare, ar fi fost bine dacă dreptatea s-ar fi extins atât de departe, căci astfel ar fi fost promovată siguranța. Însă, le este imposibil animalelor, care nu înțeleg vorbirea, să se bucure de lege.

Porfir răspunde în mod provizoriu la argumentul general în prima carte prin faptul că el nu recomandă această abstinență tuturor oamenilor – de exemplu, nu celor care au activități mecanice, nici atleților, nici soldaților şi nici oamenilor care duc o viață activă – ci numai acelora care duc o viață dedicată filozofiei. Legiuitorii fac legile nu în vederea vieții contemplative, ci pentru un mod de viață obişnuit. Astfel, nu putem adopta concesii-

le acestora ca reguli pentru o viață care trebuie să fie mai bună decât legea scrisă. Ascetismul filozofului constă într-o retragere din lucrurile vieții obișnuite, dacă este posibil fără a le judeca. Nimeni nu poate sta în același timp cu lucrurile sensibile și cu cele inteligibile[30]. Viața corpului în general și probleme precum dieta în particular pot produce tulburări dacă nu sunt conduse de rațiune. Cu cât sunt mai ordonate odată pentru totdeauna, cu atât mai puțină atenție vor solicita și cu atât mai liberă va fi mintea în propria ei activitate. Epicureii au recunoscut într-o anumită măsură acest lucru recomandând abținerea de la carne, dacă nu bazându-se pe dreptate, cel puțin ca un mijloc de a reduce nevoile și de a face astfel viața mai simplă.

Din perspectivă practică, s-a ridicat obiecția că refuzul cărnii animalelor ca hrană nu este compatibil cu obiceiul de a le oferi ca sacrificii zeilor. Porfir răspunde, în cea de-a doua carte, printr-un atac necruțător la adresa obiceiului. Este citată o explicație a originii sacrificiilor animale din Teofrast, care, pe motive întemeiate, spune Porfir, le interzice celor care sunt cu adevărat credincioși să sacrifice viețuitoare[31]. Ofrandele alcătuite din fructe, din porumb, din flori și din mirodenii sunt mai vechi. Obiceiul de a sacrifica animale nu este anterior folosirii acestora ca hrană, care a început, odată cu canibalismul, dintr-o lipsă a fructelor. Viețuitoarele au ajuns astfel să fie sacrificate fiindcă oamenii se obișnuiseră să aducă mai întâi ofrande zeilor din tot ceea ce întrebuințau[32]. Sunt citate răspunsurile și enunțurile oracolelor din poeți

---

[30] *De abst.*, I. 42. Se face aluzie la teoriile unora dintre gnostici.

[31] *De abst.*, II. 11.

[32] Aceasta este o relatare generalizată. Aici, ca și în altă parte din *De abst.*, se găsesc mai multe informații curioase despre originea consumului de carne și a sacrificiilor animale.

pentru a arăta că sacrificiile cel mai puțin costisitoare aduse prin puritatea intelectului sunt cele mai plăcute zeilor.

Porfir neagă orice intenție de a destrăma obiceiurile instituite, însă observă că legile cetății permit persoanelor private să ofere cele mai simple sacrificii, cum sunt şi cele alcătuite din lucruri lipsite de viață. A aduce o ofrandă zeilor din hrana de la care noi înşine ne înfrânăm ar fi cu siguranță un păcat; însă nu trebuie să facem astfel. Trebuie şi noi să aducem sacrificii, dar potrivit cu natura diferitelor puteri. Zeului aflat deasupra tuturor, aşa a spus cum un înțelept[33], nu trebuie să-i aducem ofrande, nici să-i atribuim ceva material. Ofrandele noastre trebuie să fie contemplația într-o tăcere profundă. Față de toți zeii, recunoştința specială a filozofului va fi gândurile frumoase față de aceştia. Unii dintre cei care s-au dedicat filozofiei, recunoaşte Porfir, ezită în acest loc şi se implică prea mult în lucrurile exterioare. Nu vom intra în conflict cu ei, ca nu cumva să avem şi noi o cunoaştere prea exactă a acestei probleme, ci vom adăuga contemplația ca ofrandă a noastră la respectarea tradiției sfinte de care dau dovadă aceştia.

Cel căruia îi pasă de cele sfinte ştie că zeilor nu trebuie să li se ofere decât sacrificii nesângeroase. Sacrificiile de alt gen sunt oferite numai daimonilor – nume pe care Platon l-a folosit cu referire la nenumăratele puteri inferioare astrelor. Apoi, legat de subiectul daimonilor, Porfir continuă prin a prezenta perspectivele expuse la nivel popular de către unii dintre platonicieni[34]. Unul dintre cele mai dăunătoare lucruri făcute de cei răi legat

---

[33] Apollonios din Tyana, aşa cum găsim într-o notă din ediția lui Nauck, *Porphyrii opuscula selecta*.

[34] *De abst.*, II. 37-43: ἃ τῶν Πλατωνικῶν τινὲς ἐδημοσίευσαν.

de daimoni este acela de a ne convinge că la originea relelor de pe pământ se află acele ființe care în realitate sunt exact opusul. După aceea, ne-au făcut să ne rugăm şi să aducem sacrificii zeilor binefăcători ca şi cum aceştia ar fi fost mâniați[35]. Ei aprind dorințele oamenilor cu iubirea de bogății, de putere şi de plăcere, din care se nasc vrajbe şi războaie. Şi, ceea ce este cel mai groaznic, au ajuns până acolo încât să îi convingă că toate acestea au fost provocate de Zeul cel mai înalt. Nici filozofii nu sunt întru-totul lipsiți de vină. Căci unii dintre ei nu s-au separat destul de mult de concepțiile mulțimii, care, auzind de la cei care păreau a fi înțelepți lucruri ce se potriveau cu propriile lor păreri, au fost şi mai mult încurajați să aibă gânduri nevrednice despre zei. Dacă cetățile trebuie să împace aceste puteri, lucrul acesta nu înseamnă nimic pentru noi (*οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*). Căci acestea consideră bogăția şi lucrurile exterioare şi corporale a fi bune, iar lipsa lor un rău, şi nu se interesează decât în mică măsură de suflet.

Opera lui Porfir

A. Opere care s-au păstrat:

1. ΠΥΘΑΓΟΡΟΥ ΒΙΟΣ, care se consideră că ar fi un fragment din opera sa de mai mare întindere referitoare la istoria filozofilor.

2. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΒΙΒΛΩΝ ΑΥΤΟΥ.

3. ΠΕΡΙ ΑΠΟΧΗΣ ΤΩΝ ΕΜΨΥΧΩΝ, în patru cărți, dedicată prietenului şi co-discipolului său Firmus Castricius.

4. Un tratat, adresat lui Gauros, despre modul în care sunt însuflețiți fetuşii, atribuit inițial lui Galen.

---

[35] *De abst.*, II. 40.

5. Fragmente din scrisoarea sa ΠΡΟΣ ΑΝΕΒΩ ΤΟΝ ΑΙΓΥΠΤΙΟΝ; citate de mare întindere din această epistolă se găsesc în *Praeparatio Evangelica* lui Eusebiu.

6. ΑΦΟΡΜΑΙ ΠΡΟΣ ΤΑ ΝΟΗΤΑ.

7. ΟΜΗΡΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ, adresată lui Anatolius.

8. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΝ ΟΔΥΣΣΕΙΑ ΤΩΝ ΝΥΜΦΩΝΑΝΤΡΟΥ.

9. Un fragment din tratatul ΠΕΡΙ ΣΤΥΓΟΣ, păstrat în Stobeaus.

10. ΕΙΣΑΓΩΓΗ sau ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΕΝΤΕ ΦΩΝΩΝ, tratat adresat lui Chrysaorios şi de obicei editat împreună cu *Organon*-ul lui Aristotel.

11. Un comentariu la categoriile lui Aristotel sub formă de întrebare şi răspuns: ΕΙΣ ΤΑΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΚΑΤΑ ΠΕΤΣΙΝ ΚΑΙ ΑΠΟΚΡΙΣΙΝ.

12. Unele fragmente ale unui comentariu la cărţile lui Aristotel ΠΕΡΙ ΦΥΣΙΚΗΣ ΑΚΡΟΑΣΕΩΣ.

13. ΕΙΣ ΤΑ ΑΡΜΟΝΙΚΑ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΝ ΥΠΟΜΝΗΜΑ.

14. ΠΕΡΙ ΠΡΟΣΩΔΙΑΣ.

15. Scolii la *Iliada*, păstrate la Leiden.

16. Părţi dintr-un *Comentariu*, din câte se pare, la *Etica* lui Aristotel şi dintr-unul la *Organon*.

17. O scrisoare către soţia sa Marcella.

18. Un fragment poetic, din cartea a zecea a unei opere numite ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΚ ΛΟΓΙΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ.

19. O introducere la *Tetrabiblos*-ul lui Ptolemeu.

20. ΠΕΡΙ ΑΓΑΛΜΑΤΩΝ.

21. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΚ ΛΟΓΙΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ.

22. Fragmente dintr-un *Comentariu la Timaios* de Platon.

23. Unele fragmente (incerte) dintr-un *Comentariu la Parmenide* de Platon.

24. Unele fragmente din cartea sa împotriva creştinilor: ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ, în cincisprezece cărţi.

25. Fragmente din ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΙΣΤΟΡΙΑ, în patru cărţi, tratat care prezintă vieţile şi doctrinele filozofilor.

Precum şi alte fragmente, strânse în ediția Smith, care aparțin unor scrieri aşezate şi în categoria operelor pierdute.

B. Opere care s-au pierdut:

1. ΠΕΡΙ ΑΝΔΟΥ ΨΥΧΗΣ (Augustin, *De Civ. Dei* X. 910 etc.).

2. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΙΑΝ ΕΙΝΑΙ ΤΗΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΚΑΙ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΑΙΡΕΣΙΝ (Suid. *art.* Πορφ.).

3. Un comentariu la tratatul lui Aristotel Περὶ ἑρμηνείας (Boethius, *in loc.* II).

4. ΠΡΟΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΝ, ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ ΤΗΝ ΨΥΧΗΝ ΕΝΤΕΛΕΧΕΙΑΝ (Suid.)

5. ΕΞΕΓΗΣΙΣ ΤΩΝ ΚΑΤΗΓΟΡΙΩΝ, tratat dedicat lui Gadalius (Eust. *Ad Il.* III. 293).

6. ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ (Suid.).

7. ΠΕΡΙ ΑΣΩΜΑΤΩΝ (Suid.).

8. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΓΝΩΤΙ ΣΕΑΥΤΟΝ (Suid.).

9. ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΑΙ ΑΠΟΡΙΑΙ (Suid.).

10. Un răspuns la *Apărarea* lui Alcibiade din *Banchetul* lui Platon, scrisă de Diophanes (Porfir, *Vit. Plot.* 15).

11. ΕΠΙΓΡΑΜΜΑΤΑ (Eust.).

12. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΦ ΕΜΙΝ, tratat dedicat lui Chrysarios (Stob. *Ecl.*).

13. Un tratat împotriva cărții false atribuită lui Zoroastru (Porfir, *Vit. Plot.* 16).

14. ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ (Suid.).

15. ΕΙΣ ΤΟ ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΥ ΠΕΡΙ ΚΑΤΑΦΑΣΕΩΣ ΚΑΙ ΑΠΟΦΑΣΕΩΣ (Boethius in Arist. *De interpr.*).

16. ΕΙΣ ΤΟ ΘΟΥΚΥΔΙΔΟΥ ΠΡΟΟΜΙΟΝ, ΠΡΟΣ ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΝ (Suid.).

17. ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ, ΠΡΟΣ ΛΟΓΓΙΝΟΝ (Porfir, *Vit. Plot.* 20).

18. Ο ΙΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ, un poem scris cu ocazia celebrării zilei de naştere a lui Platon (*ibid.* 15).

19. ΕΙΣ ΤΗΝ ΤΟΥ ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ ΧΑΛΔΑΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΙΣΤΟΡΙΑΝ (Suid.).

20. ΕΙΣ ΤΗΝ ΜΙΝΟΥΚΙΑΝΟΥ ΤΕΧΝΗΝ (Suid.).

21. Ο ΠΡΟΣ ΝΗΜΕΡΤΙΟΝ ΛΟΓΟΣ (Chiril, *C. Julian.* III. 79 sq.); pare să fi fost un tratat despre providența divină.

22. ΟΤΙ ΕΞΩ ΤΟΥ ΝΟΥ ΥΦΕΣΤΗΚΕ ΤΟ ΝΟΗΜΑ (Porfir, *Vit. Plot.* 18).

23. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΟΜΗΡΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ (Suid.).

24. ΠΕΡΙ ΤΕΣ ΕΞ ΟΜΗΡΟΥ ΩΦΕΛΕΙΑΣ ΤΩΝ ΒΑΣΙΛΕΩΝ, în zece cărți (Suid.).

25. ΠΕΡΙ ΠΑΡΑΛΕΛΕΙΜΜΕΝΩΝ ΤΟ ΠΟΙΗΤΗ ΟΝΟΜΑΤΩΝ.

26. ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΠΙΝΔΑΡΟΝ ΤΟΥ ΝΕΙΛΟΥ ΠΕΓΩΝ (Suid.).

27. Comentarii la *Enneadele* lui Plotin (Eunap., *Vit. Porph.*).

28. ΕΙΣ ΤΟΝ ΣΟΦΙΣΤΗΝ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ (Boethius, *De Divis.* Praef.).

29. ΣΥΜΜΙΚΤΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ, în şapte cărți (Suid.).

30. ΠΕΡΙ ΥΛΗΣ, în şase cărți (Suid.).

31. ΦΙΛΟΛΟΓΟΣ ΙΣΤΟΡΙΑ, în cinci cărți (Suid.; Euseb. *Praep. Ev.* X. 3, care citează un pasaj din prima carte).

32. ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, în cinci cărți (Suid.; Euseb., *Praep. Ev.* XIV.10).

33. ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΨΥΧΗΣ ΔΥΝΑΜΕΩΝ (Stob. *Eclog.*).

Notă asupra ediției

Pentru traducerea de față s-au folosit în principal ediția lui E. Lamberz, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Leipzig, Teubner, 1975 (a cărei numerotare am adoptat-o și al cărei text l-am reprodus în Anexe) și cea a lui F. Creuzer din 1855 (vezi bibliografia de la sfârșit). Am avut la dispoziție și traducerea în limba franceză a ediției Brisson (2005); traducerea în engleză a lui Th. Taylor (1823) și cea a lui Th. Davidson (1869); traducerea în latină a lui Marsilio Ficino, *De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos ducentibus* (1497), din *Marsilii Ficini philosophi platonici medici atque theologi omnium praestantissimi, Operum; tomus secundus*, Guillaume Pelé, Paris, 1641, pp. 870-873 (pagini reproduse în facsimil în Anexe) toate cele patru ediții fiind de un real folos în rezolvarea unor probleme de înțelegere a unor pasaje porfiriene.

Textul tratatului porfirian ΑΦΟΡΜΑΙ ΠΡΟΣ ΤΑ ΝΟΗΤΑ s-a păstrat în mai multe copii de manuscris[36]:

W – Veneția, Marcianus: Marcianus Graecus 519 (colloc. 773), ff. 123r-133v. Descoperit de Heseler în 1909. Conține 29 sentențe (mijlocul sec. XV).

U – Roma, Vatican: Vaticanus Graecus 237 (înainte 171), ff. 56r-75r. Acest manuscris și cele care i-au urmat conțin 34 sau 28 de sentențe. Conține un mare număr de corecturi, toate găsindu-se în manuscrisele care au fost copiate după el (sfârșit de sec. XIV).

N – Napoli: Neapolitanus Burbonicus Graecus III E 19. ff. 186r-194r. Descoperit de Lamperz. Foarte apropiat de U, fără a fi o copie a acestuia (mijlocul sec. XV).

v – Roma, Vatican: Vaticanus Graecus 1737. O copie a lui W (sec. XVI).

c – Veneția, Marcianus: Marcianus Graecus 263. Copie directă a lui U. 32 de sentențe (sfârșit de sec. XIV).

---

[36] Vezi Porphyre, *Sentences*. Études d'introduction, texte grec et traduction française; avec une traduction anglaise de John Dillon, ed. Luc Brisson, J. Vrin, Paris, 2005.

m – Munich: Monacensis Graecus 91. Copie directă a lui U (anul 1525).

q – Paris, Bibliothèque Nationale: Parisinus suppl. Graecus 450. Copie directă a lui U (început de sec. XV).

Y – pierdut: acest manuscris era o copie directă a lui U şi conţinea 28 sentenţe. Copiile directe sau indirecte ale acestui manuscris sunt:

b – Oxford, Bibl. Bodleiană: Bodleianus miscellaneous 105.

l – Florenţa, Mediceo-Laurenziana: Laurentianus 80.15.

n – Munchen: Monacensis Gr. 171.

d – Mutinensis Gr. 144

e – Madrid, Escorial: Scorialensis y.I.10.

f – Roma, Vatican: Vaticanus Barb. Gr. 252.

Există astfel trei manuscrise independente, W, U, N. U şi N provin dintr-o sursă comună; iar acea sursă comună provine, împreună cu W, dintr-un singur manuscris mai vechi. Acest tratat a fost publicat pentru prima dată în 1497 în Florenţa, într-o traducere latină a lui Marsilio Ficino la ordinul lui Lorenzo Magnificul, de către Adlus Manutius, la doi ani după moartea lui Ficino. Textul este unul dintre cele care provin din Y. Colecţia completă de 44 de sentenţe a fost stabilită pentru prima dată de către Holstenius (Lucas Holste, 1596-1661) în 1630.

Totuşi nici unul dintre aceste manuscrise nu conţine toate sentenţele, care pot fi găsite citate şi în *Anthologium*-ul lui Stobaeus (sec. V). Acest lucru ne arată că Stobaeus a avut acces la un manuscris diferit de principalul strămoş al tuturor manuscriselor pe care le cunoaştem acum.

Alexandru Anghel

Sentențe

DESPRE NATURILE INTELIGIBILE

(ΑΦΟΡΜΑΙ ΠΡΟΣ ΤΑ ΝΟΗΤΑ)

1. Orice corp se află în spațiu[37]: nici unul dintre lucrurile care sunt incorporale prin sine sau vreun lucru de acest fel nu se află în spațiu.

2. Lucrurile care sunt incorporale prin sine, deoarece sunt superioare față de tot ce este corp şi spațiu[38], sunt pretutindeni; fără <a avea> întindere, ci <fiind> lipsite de părți.

3. Lucrurile care sunt incorporale în sine nu sunt prezente în corpuri la modul local (*τοπικῶς*), ci sunt prezente în ele atunci când doresc, înclinându-se spre ele atât cât le stă în natură să se încline. Dar deşi nu sunt prezente în <corpuri> la modul local, ele sunt prezente în acestea prin relație (*σχέσει*).

4. Lucrurile care sunt incorporale prin sine nu sunt prezente în realitate (*ὑποστάσει*) şi nici în esență (*οὐσίᾳ*), căci ele nu sunt amestecate cu corpurile, ci prin existența ce provine din înclinarea lor, ele transmit o anumită putere care este potrivită[39] corpurilor. Căci înclinarea <lucrurilor incorporale>

---

[37] Gr. *τόπος*, lit. „loc".

[38] Ediția Lamberz are doar *παντός ἐστι τόπου*.

[39] *προσεχοῦς*; sau „apropiată față de corpuri".

dă existență unei a doua puteri[40] care este potrivită corpurilor.

5. Sufletul este într-adevăr un intermediar între natura care este indivizibilă şi natura care, în ceea ce priveşte corpurile, este divizibilă; dar intelectul (*νοῦς*) este numai natură indivizibilă; corpurile sunt numai divizibile; iar calitățile şi formele materiale (*ἔνυλα εἴδη*), cât priveşte corpurile, sunt divizibile[41].

6. Tot ceea ce acționează asupra altui lucru nu face ceea ce face prin apropiere sau prin atingere; dar chiar şi acele lucruri care acționează prin apropiere şi prin atingere, folosesc apropierea în mod accidental.

7. Sufletul este legat de corp prin întoarcerea către pasiunile provenite de la acesta şi, în schimb, este eliberat <de corp> prin impasibilitate.

8. Ceea ce natura a legat, tot natura dezleagă; iar ceea ce sufletul a legat, tot sufletul dezleagă. Aşadar, natura a legat corpul în suflet, dar sufletul s-a legat pe sine însuşi în corp. În consecință, natura dezleagă corpul de suflet, însă sufletul se dezleagă pe sine însuşi de corp.

9. Aşadar, moartea este de două feluri: cea care este îndeobşte recunoscută, când corpul se separă de suflet, şi cea a filozofilor, când sufletul se separă de corp. Iar una nu-i urmează deloc celeilalte.

---

[40] Sau „unei puteri secundare": sufletul irațional.

[41] Sent. citată de Stobaeus, *Eclogae physicae*, I. 52, p. 814.

10. Toate lucrurile sunt în toate[42], dar într-un mod propriu naturii fiecăruia: în intelect, la modul intelectual; în suflet, la modul discursiv; în plante, la modul germinal; în corpuri, la modul reflexibil; iar în transcendent, la modul nonintelectual şi supra-esenţial.

11. Realităţile incorporale se divid şi se înmulţesc atunci când coboară în individuale printr-o scădere de putere; în timp ce, atunci când urcă, acestea sunt aduse la unitate şi se întorc laolaltă prin supraabundenţă de putere[43].

12. Omonimia[44] nu este doar în corpuri, dar <se poate> spune şi „viaţă" în mai multe sensuri, căci una este viaţa plantei, alta este a animalului, alta a <fiinţei> intelectuale, alta a naturii, alta a sufletului, alta a intelectului şi alta a transcendentului[45]; căci şi acesta are viaţă, chiar dacă nici unul dintre lucrurile care provin din el nu posedă o viaţă asemănătoare.

13. Tot ceea ce generează în virtutea propriei sale naturi, generează ceva care este inferior lui însuşi, iar tot ceea ce este generat se întoarce din fire (*φύσει*)

---

[42] Creuzer are: Οὐχ ὁμοίως μὲν νοοῦμεν ἐν πᾶσιν, care s-ar traduce prin „nu înţelegem la fel în toate cazurile". Am adoptat varianta manuscrisului W şi a lui Stobaeus: Πάντα μὲν ἐν πᾶσιν. Vezi şi Proclos, *Elemente de teologie* 103; *Comentariu la Timaios* I.335, 12-18.

[43] Cf. Plotin, *En.* V.3.16, 8.1; VI.2.22.

[44] τὸ ὁμώνυμον; cu sensul aristotelic de lucruri care au acelaşi nume, dar naturi şi definiţii diferite; vezi *Etica nicomahică* 1096 b 27.

[45] Aflat dincolo de intelect.

spre cel care l-a generat. Dintre <principiile> care generează unele[46] nu-şi îndreaptă însă deloc atenţia[47] spre ceea ce au generat, în timp ce altele[48] în parte îşi îndreaptă şi în parte nu-şi îndreaptă atenţia într-acolo, iar altele îşi îndreaptă atenţia doar spre ceea ce generează şi nu se întorc spre ele însele[49].

14. Tot ceea ce este generat dintr-un altul conţine cauza generării, din moment ce nimic nu este generat fără o cauză. Dar, dintre lucrurile generate, cele care posedă existenţă prin alcătuire sunt destructibile tocmai din acest motiv; în schimb, acele lucruri care, fiind simple şi nealcătuite, posedă existenţă în simplitatea realităţii lor, sunt indisolubile fiindcă sunt indestructibile, spunându-se că sunt „născute" nu fiindcă sunt alcătuite, ci fiindcă depind de o anumită cauză. Aşadar, corpurile sunt generate în două feluri: fie depind de o cauză care le produce, fie sunt alcătuite. Însă sufletul şi intelectul sunt generate numai în sensul în care depind de o cauză şi nu în sensul în care sunt alcătuite. Prin urmare, unele sunt generate, disolubile şi destructibile, pe când altele, în măsura în care sunt nealcătuite şi astfel indisolubile şi indestructibile, nu sunt generate, dar în măsura în care depind de o cauză, sunt generate[50].

---

[46] Cele universale.

[47] *ἐπιστρέφει*; traducerea prin „întoarcere" sau „conversie" nu se mai potriveşte aici, având în vedere că este vorba de relaţia dintre un principiu superior şi unul inferior.

[48] Cele în mai mare măsură particulare.

[49] Cf. Plotin, *En.* IV.8.6; V.1.6, 3.7.

[50] Sent. citată de Stobaeus, *Eclogae physicae*, I. 51, p. 814

15. Amintirea nu este păstrătoarea reprezentărilor (*φαντασιῶν*), ci a acelor lucruri care au fost avute în vedere pentru a fi înaintate din nou <ca probleme>.

16. Sufletul conține rațiunile (*λόγους*) tuturor lucrurilor şi îşi exercită activitatea în conformitate cu acestea fie când este împins de către un altul să acționeze, fie când se întoarce înăuntru, către aceste <rațiuni>[51]. Iar atunci când este, ca să spunem aşa, chemat de către un obiect exterior, el se foloseşte de senzații; dar pătrunzând în sine, către intelect, se angajează (*γίνεται*) în procesul gândirii. De aceea, s-ar putea spune că nici senzațiile şi nici intelecțiile nu vin din afară [...] Aşa cum la viețuitor percepțiile nu se petrec fără afectările organelor senzoriale, tot aşa şi gândirea nu se petrece fără facultatea imaginativă: sau, pentru a păstra analogia, aşa cum impresia <exterioară> însoțeşte viețuitorul care are experiența percepției senzoriale, tot aşa şi imaginea, în cazul sufletului, este o consecință a gândirii[52].

17. Sufletul este o natură fără mărime, imaterială, incoruptibilă, cu viață ce are puterea de a trăi[53] de la sine, posedând existență.

---

[51] Vezi şi trimiterea la Porfir din Nemesios, *De natura hominis* 7.

[52] Cf. Olympiodoros, *Comentariu la Phaidon* VI.2.10-12: *„Imaginația stă în calea cugetărilor noastre intelectuale; şi astfel, atunci când suntem inspirați de către zeu (ἐνθουσιᾶν), dacă intervine imaginația, actul inspirator încetează, căci inspirația şi facultatea imaginativă sunt contrare"* (ed. Westerink). Legat de această sent., vezi Plotin, *En.* III.6.18; IV.6.2; V.3.7.

[53] De la verbul *ζάω*.

18. Una este vătămarea corpurilor <şi> alta cea a incorporalelor. Căci vătămarea survine odată cu schimbarea, pe când înclinaţiile şi afectările sunt acte care nu prezintă nici o asemănare cu aprinderile şi răcirile corpurilor. De aceea, dacă vătămarea corpurilor este însoţită mereu de schimbare, trebuie să afirmăm că toate incorporalele sunt neafectate. Căci lucrurile care sunt separate de materie şi de corpuri sunt aceleaşi în act; iar lucrurile care se asociază cu materia şi cu corpurile sunt în sine neafectate, pe când cele în care acestea sunt contemplate sunt afectate. Căci de fiecare dată când vieţuitorul percepe, sufletul se aseamănă cu o armonie separată, mişcând de la sine însuşi corzile acordate, în timp ce corpul se aseamănă cu armonia din corzi, care nu este separată <de acestea>. Însă cauza mişcării este vieţuitorul, fiindcă este însufleţit (ἔμψυχον): <vieţuitor ce poate fi> comparat cu muzicianul <care mişcă corzile instrumentului> fiindcă este armonios în interior. Corpurile atinse printr-o afectare senzorială se asemănă cu corzile acordate <ale unui instrument muzical>. Căci acolo nu armonia este afectată, <armonie> care este separată, ci corzile, iar muzicianul mişcă <corzile> potrivit armoniei care este în el. Într-adevăr, chiar dacă muzicianul ar vrea <să cânte bine>, coarda tot nu se va mişca corespunzător dacă nu i-ar dicta armonia.

19. Numele de „incorporale" nu este impus prin apartenenţa comună la unul şi acelaşi gen, cum este în cazul corpurilor, ci prin simpla lor lipsă (στέρησιν) cât priveşte corpurile. De unde, unele nu sunt oprite să fie existente, iar unele să <fie> non-

existente (οὐκ ὄντα); astfel, unele sunt anterioare corpurilor, iar unele sunt împreună cu corpurile; unele sunt separate de corpuri, iar unele nu sunt separate; unele sunt subzistente prin ele însele, iar unele au nevoie de un altul pentru a exista; unele sunt aceleaşi cu actele şi cu viețile mişcate prin sine, iar unele depind pentru viețile lor de acte particulare. Căci ele sunt numite <incorporale> printr-o negare a ceea ce nu sunt, iar nu printr-o afirmare a ceea ce sunt.

20. După cei din vechime, proprietățile materiei sunt acestea: <Este> incorporală, fiindcă este diferită de corpuri; fără viață, fiindcă nu este nici intelect, nici suflet şi nici ceva care să viețuiască în sine; <mai este> fără formă, fără rațiune formatoare[54], fără limită, fără potență. De aceea, aceasta nu este nici măcar ființă, ci neființă; şi nu este neființă la fel cum mişcarea sau repausul sunt neființă[55], ci neființă cu adevărat; este o imagine[56] şi o iluzie de masă, fiindcă este conținută de masă în mod primar; este lipsă de potență, aspirație de existență, este stabilă fără să fie statornică şi apare mereu ca fiind opusul ei înseşi; este mare şi mică[57], puțină şi multă, insuficientă şi excesivă; devine neîncetat, nu stă dar nici nu poate să fugă; şi se află într-o lipsă totală a ființei (τοῦ ὄντος)[58]. De aceea, <materia> minte tot ceea ce spune despre sine: deşi pare că este mare, este de

---

[54] ἄλογος; am adoptat lecțiunea lui Lamberz, bazată pe textul *Enneadelor*; Creuzer are ἀλλοῖος.

[55] Vezi Platon, *Sofistul* 256d.

[56] Sau reflex.

[57] Cf. Aristotel, *Metafizica* I. 6. 987b 20.

[58] Sau realitate.

fapt mică; căci este ca o amăgire ce dispare în nefiinţă (μὴ ὄν); căci fuga ei nu este o schimbare de loc, ci o părăsire a fiinţei. Şi de aceea, imaginile din ea sunt într-o reprezentare deşartă, aşa cum obiectul reflectat într-o oglindă este aşezat în altă parte; pare să fie plină, chiar dacă nu conţine nimic şi pare toate lucrurile[59].

21. Afectările se raportează la tot ceea ce se raportează distrugerea. Căci primirea vătămării este calea spre distrugere, iar distrugerea aparţine aceluiaşi lucru căruia îi aparţine vătămarea. Însă nici unul dintre incorporale nu piere. Iar unele dintre ele fie sunt, fie nu sunt, astfel încât acestea nu sunt deloc afectate. Căci cel care este afectat nu trebuie să fie de acest fel, ci <trebuie> să se poată schimba[60] şi să <poată> fi distrus de calităţile acelor lucruri care îl asaltează şi îi produc afectarea. Căci cel care se află într-un lucru nu poate fi denaturat de ceea ce se petrece. Aşadar, materia nu este afectată (căci în sine este lipsită de calitate) şi nici formele care intră şi ies din ea[61], ci afectarea ţine de compus şi de ceea ce există în acest compus; căci <doar> ultimul este văzut ca fiind supus forţelor contrare şi calităţilor acelor lucruri care năvălesc asupra sa şi produc vătămare. Astfel şi acele lucruri a căror viaţă este din afară şi nu de la ele însele pot fi afectate atât de <prezenţa> vieţii, cât şi de lipsa vieţii. Acele lucruri a căror existenţă constă într-o viaţă neafectată, rămân în mod necesar în viaţă; atât cât afectarea nu

---

[59] Această sent. este practic un extras din Plotin, *En.* III.6.7.

[60] ἀλλοιοῦσθαι; lit. „să poată deveni un altul".

[61] Cf. Platon, *Timaios* 50c.

<se regăseşte în> absenţa vieţii, într-atât <aceasta> este absenţă a vieţii. Prin urmare, aşa cum schimbarea şi vătămarea se află în compus sau în ceea ce este alcătuit din materie şi formă, după cum este cazul corpului (ceea ce nu este valabil şi pentru materie), tot aşa şi viaţa şi moartea şi vătămările de acest fel sunt observate în compusul <format> din suflet şi din corp. Totuşi, lucrul acesta nu i se întâmplă şi sufletului, căci el nu este un lucru alcătuit din absenţa vieţii şi din viaţă, ci numai din viaţă; fiindcă sufletul este substanţă simplă[62] şi raţiunea <sa> este mişcată prin sine[63].

22. Natura intelectivă este atât de omogenă, încât realităţile se află atât în intelectul particular, cât şi în cel atot-desăvârşit (*παντελείῳ*). Dar în <intelectul> universal chiar şi <intelectele> particulare <subzistă> la modul universal, pe când în <intelectul> particular chiar şi universalul <subzistă> la modul particular[64].

23. Moartea naturii a cărei existenţă ţine de viaţă şi ale cărei afectări sunt vieţi trebuie să consiste şi ea într-un fel de viaţă, iar nu într-o privaţiune absolută a vieţii: căci afectarea <acestei naturi> nu este drumul către absenţa completă a propriei sale vieţi.

24. În cazul vieţilor incorporale, procesiile (*πρόοδοι*) sunt permanente, deşi primele rămân stabile şi constante, fără să piardă nimic <ce provine> de

---

[62] Lamberz: ...*τῷ Πλάτωνι τὸ οὐσίαν εἶναι.*

[63] Legat de această sent., vezi Plotin, *En.* III.6.8-19.

[64] Cf. Plotin, *En.* I.1.8; V.3.5; V.9.8.

la ele însele în existența lucrurilor inferioare lor sau să se transforme în ceva. Astfel, nici măcar lucrurile aduse la existență nu sunt aduse la existență cu vreo deteriorare sau schimbare; <iar> acestea nu sunt născute nici asemenea lucrurilor create, care au parte de deteriorare şi de schimbare. Aşadar, acestea sunt negenerate şi incoruptibile şi, ținând cont de asta, sunt născute fără generare şi fără coruptibilitate.

25. Prin gândire (*νόεσιν*) se afirmă multe lucruri despre cel ce transcende intelectul[65], însă acesta poate fi contemplat doar prin non-gândirea superioară gândirii; tot aşa cum, în timpul stării de veghe, se afirmă multe lucruri despre starea de somn, pe când cunoaşterea şi înțelegerea <somnului nu pot fi obținute decât> prin somn. Căci asemănătorul este cunoscut de asemănător, din moment ce întreaga cunoaştere <presupune> o asemănare între <cunoscător şi> cunoscut[66].

26. Cât despre neființă, pe de o parte o producem separându-ne de ființă, iar pe de alta o concepem[67] aderând la ființă. Astfel, dacă suntem separați de ființă nu avem o preconcepție despre neființa care este deasupra ființei[68], ci dăm naştere unui sentiment fals de neființă: adică ceea ce se întâmplă în cazul

---

[65] Adică „unul", prima ipostază.

[66] Cf. Aristotel, *Despre suflet* A 2, 404b17-18; *Metafizica* B 4, 1000b5-8; Plotin, *En.* I.8.1, 8. Legat de această sent., vezi Plotin, *En.* V.4.2, 6.5; VI.9.4.

[67] Sau, mai exact, avem o „preconcepție" despre ea, adică o intuiție supraintelectuală despre ceea ce se află *deasupra* ființei.

[68] Adică prima ipostază.

celui care iese din propria sa stare[69]. Căci fiecare individ[70] poate cu adevărat şi prin el însuşi să se înalţe către nefiinţa care este deasupra fiinţei şi totodată să rătăcească spre acea nefiinţă care este prăbuşirea (*κατάπτωμα*) fiinţei[71].

27. Substanţa corporală nu împiedică ceea ce este incorporal prin sine să fie oriunde vrea şi cum vrea. Căci aşa cum ceea ce nu are masă este incomprehensibil pentru corp şi nu ţine deloc de el, tot aşa ceea ce are masă nu poate sta în calea incorporalului şi este pentru el precum nefiinţa. Incorporalul nu se deplasează dintr-un loc în altul unde doreşte (căci spaţiul este un atribut al masei); şi nu este îngrădit nici de masa corpurilor; pe când ceea ce prezintă orice fel de raport cu masa poate fi îngrădit şi poate să treacă dintr-un loc în altul. Cel care este întru totul lipsit de masă este deopotrivă lipsit de mărime, nu poate fi controlat de lucrurile supuse masei şi nu are parte de mişcare dintr-un loc în altul. În consecinţă, acesta, oriunde se află, se găseşte într-un anumit tip de dispoziţie (*διαθέσει*), fiind pretutindeni şi nicăieri. Astfel, acesta este reţinut[72] fie dincolo de cer, fie într-o parte a universului printr-un anumit tip de dispoziţie. Însă atunci când este reţinut în vreo

---

[69] *τὸν ἐκστάντα ἑαυτοῦ*; Porfir nu face referire aici la „extazul" în sens pozitiv, de accedere la un nivel superior de conştiinţă, ci de o coborâre la un nivel inferior de conştiinţă.

[70] *αὐτὸς*. Propunerea lui Lamberz este *αἴτιος*.

[71] Cf. Plotin, *En.* III.9.3; VI.9.2 şi 11.

[72] Lit. „a se afla sau a fi pus sub stăpânire"; cf. Proclos, *Comentariu la Timaios* II.79.2, cu referire la universul „pus sub stăpânirea Identităţii" (*τῆς ὁμοιότητος κεκράτηται*).

parte a universului, nu este vizibil pentru ochi, ci prezența sa se vădește din propriile fapte.

28. Când <spunem că> incorporalul este conținut în corp, nu <înțelegem prin aceasta că> trebuie să fie închis în cușcă precum fiarele sălbatice, căci nici un corp nu-l poate închide sau cuprinde, nefiind conținut de corp așa cum lichidul sau aerul sunt conținute de burduful de apă; ci trebuie să aducă la existență facultăți care înclină de la unitatea din el spre exterior și prin care <sufletul> apoi coboară împletindu-se cu corpul[73]. Prin urmare, îngrădirea sa în corp este realizată printr-o extensie inefabilă. Însă nu-l leagă nimic altceva, ci el singur <se leagă de corp>. Așadar, el nu eliberează corpul atunci când este distrus și descompus, ci se eliberează pe el însuși, întorcându-se de la atașamentul față de pasiunile <corpului>.

---

[73] Legat de această propoziție, Andrew Smith (*Porphyry's Place in Neoplatonic Tradition*, p. 2, Springer, 1974) spune că „de aici rezultă foarte clar că «coborârea sufletului» trebuie să țină strict de *facultățile* căpătate de suflet și nu de sufletul însuși"; și că „aici avem o dificultate. În *Sent.* 28 Porfir spune că atunci când sufletul coboară spre trup se petrece o pierdere de ἕνωσις, în timp ce în *Sent.* 37 el neagă că ar avea loc vreo pierdere de ἕνωσις. În *Sent.* 28 prezența sufletului în corp este văzută ca un fel de extensie sau slăbire a sufletului. Această contradicție evidentă dintre *Sent.* 28 și 37 se vede chiar din 37, unde Porfir spune de asemenea că sufletul, când este întrupat, își pierde din putere. Totuși, trebuie să nu uităm că pierderea de ἕνωσις face mai degrabă referire strictă la puterile exterioare multiplicate, decât la sufletul însuși. Această întrebuințare mai degrabă liberă a conceptului de grade de realitate care pierd treptat din putere, unitate și bunătate este destul de des întâlnită în neoplatonism".

29. Modul în care sufletul este pe pământ - <care> nu este acela de a merge pe pământ asemenea corpurilor, ci de a conduce un corp care merge pe pământ - este de asemenea modul în care sufletul poate să fie în Hades, când ajunge să conducă o reflexie (*εἰδώλου*) care are natura de a fi în spațiu, dar care deține pe de altă parte realitatea sa de umbră (*σκότει*). Astfel încât, dacă Hadesul subpământesc este loc întunecos, sufletul, deşi fără a fi separat[74] de ființa sa, se regăseşte în Hades trăgându-şi reflexia după el. Căci atunci când iese din corpul solid, <sufletul> este însoțit de suflul pe care l-a adunat din <zona> sferelor. Dar având în vedere că, datorită ataşamentului[75] său față de corp, acesta păstrează rațiunea particulară care a fost proiectată, în virtutea căreia, în viața sa[76], a avut relație cu un oarecare corp determinat - aşadar, prin acest ataşament, asupra suflului său se întipăreşte o amprentă a propriei sale imaginații şi aşa se face că îşi trage reflexia după el; dacă am spus „în Hades", este fiindcă suflul său aparține naturii nevăzute şi întunecoase.

Şi din moment ce acest suflu greoi şi umed se răspândeşte până la locurile subpământeşti, se spune că şi sufletul pătrunde sub pământ: nu fiindcă esența sa îşi schimbă locurile sau că se găseşte în anumite locuri, ci fiindcă ia asupra sa deprinderi (*σχέσεις*) ale corpurilor adaptate din fire să îşi schimbe locurile şi să li se acorde un loc, acele corpuri care l-au primit potrivit aptitudinilor <propriei lor naturi>

---

[74] *ἀποσπωμένη*; lit. „prădat", „jefuit".

[75] *προσπαθείας*; cf. sfârşitul sent. 28.

[76] Adică în perioada în care a trăit pe pământ.

ținând cont de dispoziția determinată de <suflet>. Căci acesta găsește un corp definit de rangul și de locurile care îi sunt proprii în funcție de modul în care este dispus: astfel, atunci când condiția sa este îndeajuns de pură, îi este înnăscut (*σύμφυτον*) corpul apropiat de imaterial, mai exact corpul eteric; când, de la rațiune, a avansat spre proiecția imaginației, îi este înnăscut corpul solar[77]; când este efeminat și împătimit după forma sensibilă, îi este alăturat corpul lunar[78]; însă când cade în corpurile <pământești> – iar din vaporii umezi condensați[79] se ridică o înfățișare (*εἶδος*) raportată la lipsa sa de formă –, atunci rezultă necunoașterea desăvârșită a lucrurilor existente, întunecarea și puerilitatea.

Iar la ieșirea sa <din corp>, când încă își mai are suflul tulburat prin această evaporare umedă, atrage o umbră către sine și este îngreunat: fiindcă un astfel de suflu tinde din fire să pătrundă în profunzimile pământului, dacă nu cumva este atras de vreun alt motiv în direcția contrară. Căci așa cum sufletul care poartă învelișul pământesc trebuie să fie atașat de pământ, tot astfel cel care atrage către sine un suflu umed trebuie să poarte o reflexie. Și atrage către sine elementul umed când urmărește

---

[77] *ἡλιοειδές*, lit. „asemănător soarelui".

[78] *σεληνοειδές*, lit. „asemănător lunii". Este vorba despre vehiculele înnăscute ale sufletelor, care intermediază între acestea și corpul material, vehicule aflate la granița dintre materialitate și imaterialitate; vezi Proclos, *Elemente de teologie* 209, 210.

[79] *συνεστηκότα*; se pare că această idee a „umezelii" aferente atașamentului sufletului față de devenire a fost împrumutată de Porfir de la Heraclit, pe care îl citează în *Despre peștera nimfelor* 10.16-11.19 (ed. Seminar Classics 609).

fără încetare să se asocieze cu natura, ale cărei operații țin de domeniul umed și sunt mai degrabă subpământești. Dar atunci când urmărește să se retragă din natură, devine o splendoare uscată (*αὐγὴ ξηρὰ*), fără umbră și fără nori: căci umiditatea formează în aer nori, în timp ce uscăciunea produce din vapori splendoare uscată[80].

30. Nici una dintre ipostazele[81] plenare și desăvârșite nu se întoarce către propriul produs, ci toate[82] sunt ridicate către lucrurile care le-au produs începând de la corpul universal[83]. Căci acest <corp>, fiind desăvârșit, este ridicat către suflet, care este inteligent: și de aceea se mișcă în cerc[84]; sufletul[85] acestuia <este ridicat> către intelect, iar intelectul către cel dintâi. Prin urmare, toate lucrurile merg către acest <principiu prim>, fiecare după propriile puteri, începând cu cel aflat la cea mai mare depărtare <în univers>. Cu toate acestea, urcarea către cel dintâi este nemijlocită sau mijlocită. Astfel, s-ar putea

---

[80] Sent. citată de Stobaeus, *Eclogae physicae* I. 52. Cf. Plotin, *En.* IV.3.9 și IV.8.

[81] *ὑποστάσεων*; acest calc nu trebuie să fie confundat cu termenul teologic „ipostas"; are un sens strict filozofic și face în general referire la lucrurile existente.

[82] Am adoptat sugestia lui Lamberz, eliminând cuvintele *τέλειαι ὑποστάσεις*, „ipostaze desăvârșite", prezente în manuscrisele folosite de Creuzer.

[83] *κοσμικοῦ σώματος*; sintagmă care mai apare, de exemplu, la Simplicios, *Com. la Fizica de Aristotel* IX.467.35, 613.8; X.1359.8 (ed. Diels) și la Philoponos, *Com. la Despre suflet de Aristotel* XV.192.11 (ed. Hayduck).

[84] Vezi Plotin, *En.* II.2.1.

[85] Este vorba despre sufletul universal.

spune că lucrurile acestea nu doar năzuiesc după zeu, dar şi că se bucură de el după propria putere[86].

Pe de altă parte, existenţelor divizibile şi celor care pot să se încline către pluralitate <le stă în fire> să se întoarcă spre propriile producţii: de unde provine greşeala <precum> şi necredinţa reprobabilă din ele. Aşadar, materia le întinează pe acestea, fiindcă se pot întoarce către ea, putând să se întoarcă deopotrivă spre cele divine[87]. Astfel, perfecţiunea dă naştere <deosebirii> dintre <naturile> secundare şi cele primare, păstrându-le pe cele care sunt întoarse spre <principiile> superioare, în timp ce imperfecţiunea întoarce <naturile> primare[88] spre cele secundare şi le face să îndrăgească acele lucruri care s-au întors înaintea lor <de la cele divine spre materie>.

31. Zeul este pretutindeni fiindcă nu este nicăieri, iar intelectul este pretutindeni fiindcă nu este nicăieri, iar sufletul este pretutindeni fiindcă nu este nicăieri[89]. Însă zeul este pretutindeni şi nicăieri în raport cu lucrurile care îi sunt posterioare – iar el se află acolo numai aşa cum este şi cum doreşte <să

---

[86] Cf. Plotin, *En.* II.2.2: „Căci fiecare astru acolo unde se află, când l-a încercuit pe zeu cu mişcarea sa, se bucură nu printr-un raţionament discursiv, ci împins de legea firii sale" (tr. A. Cornea).

[87] Legat de acest subiect, Porfir a scris tratatul *Despre întoarcerea sufletului către zeu*, citat de Augustin în cartea a X-a a *Cetăţii lui Dumnezeu*.

[88] Este vorba despre sufletele raţionale particulare, cum este cel al omului, deoarece naturile superioare acestor suflete nu se întorc niciodată aspra lucrurilor inferioare lor (Taylor).

[89] Cf. Proclos, *Elemente de teologie* 98 sq.: „Orice cauză care este separată de efectele ei este în acelaşi timp pretutindeni şi nicăieri".

fie>; intelectul se află în zeu, însă este pretutindeni şi nicăieri în raport cu lucrurile care îi sunt posterioare; sufletul se află în intelect, <însă> în corp este pretutindeni şi nicăieri; în timp ce corpul se află şi în suflet <şi în intelect>[90] şi în zeu. Şi din moment ce toate lucrurile care sunt şi care nu sunt se trag din zeu şi se află în zeu, el nu este lucrurile care sunt şi care nu sunt şi nici nu se află în ele – căci dacă el ar fi doar pretutindeni, ar fi toate lucrurile şi s-ar afla în toate; dar din moment ce el este <deopotrivă> nicăieri, toate lucrurile sunt produse prin el şi în el[91] fiindcă este pretutindeni, dar sunt diferite de el fiindcă nu este nicăieri – la fel şi intelectul, fiind pretutindeni şi nicăieri, este cauza sufletelor şi a lucrurilor posterioare <sufletelor>, iar el însuşi nu este suflet sau lucrurile posterioare sufletului şi nici nu se află în acestea, în măsura în care nu este doar pretutindeni, dar şi nicăieri în raport cu lucrurile posterioare lui; iar sufletul nu este corp şi nu se află nici în corp, ci este cauza corpului, deoarece, fiind pretutindeni în corp, el nu este nicăieri. Iar purcederea (*πρόοδος*) universului <merge> până la cel care nu poate să fie deopotrivă nici pretutindeni şi nici nicăieri, dar care participă în mod parțial la fiecare dintre cele două <modalități>[92].

32. Unele sunt virtuțile omului aflat la nivelul civic şi altele cele ale omului care se ridică către starea contemplativă şi care, din acest motiv, este numit „contemplativ"; şi altele sunt <virtuțile> omului care

---

[90] Completare sugerată de Taylor şi de Lamberz.
[91] *δι' αὐτὸν καὶ ἐν αὐτῷ.*
[92] Legat de această sent., vezi Plotin, *En.* VI.5.4.

este deja un contemplativ desăvârşit şi care este deja un văzător <al formelor>; şi altele sunt cele ale intelectului, în măsura în care este intelect şi depăşeşte[93] sufletul.

Virtuţile civice, bazate aşa cum sunt pe măsura pasiunilor[94], constau în ascultarea şi urmarea procesului raţional în raport cu ceea ce se cuvine (*τοῦ καθήκοντος*) în activitatea practică; astfel, din moment ce au în vedere o societate umană care evită să aducă vătămare aproapelui, ele sunt numite „civice" fiindcă ţin de asociere şi de comunitate. Ele sunt următoarele: înţelepciunea practică (*φρόνησις*), raportată la partea raţională <din suflet>; curajul (*ἀνδρία*), raportat la partea irascibilă; cumpătarea (*σωφροσύνη*), care constă în acordul şi armonia dintre partea apetitivă şi raţiune; şi dreptatea (*δικαιοσύνη*), care, pentru fiecare dintre <părţile sufletului>, constă în îndeplinirea rolului său cuvenit în raport cu faptul de a conduce şi de a fi condus[95].

Pe de altă parte, virtuţile omului care avansează spre contemplare constau în detaşarea de lucrurile de aici; astfel, acestea mai sunt numite şi „purificări", fiind văzute în abţinerea de la acţiunile ce ţin de corp şi de la simpatiile faţă de acesta, căci, într-adevăr, aceste <virtuţi> aparţin sufletului aflat în procesul de retragere <din corp> spre fiinţa adevărată (*τὸ ὄντως ὄν*), în timp ce virtuţile civice rânduiesc omul muritor – virtuţile civice sunt totuşi pre-

---

[93] *καθαρός*; nu am optat pentru traducerea literală de „purificat" sau de „separat"; cuvântul pare să facă aici referire la statutul intelectului în raport cu sufletul.

[94] *μετριοπαθείᾳ*; cf. Platon, *Phaidon* 82a-b; Plotin, *En.* I.2.1.

[95] Raţiunea fiind cea care conduce, iar celelalte părţi fiind cele conduse. Cf. Plotin, *En.* I.2.3; Platon, *Republica* 431c, 434c, 443b.

cursoare ale purificărilor, căci numai după ce ne-am rânduit potrivit acestora ne putem abține de la a mai îndeplini ceva ce ține în principal de corp. De aceea, la nivelul purificator, înțelepciunea practică (*τὸ φρονεῖν*) nu constă în faptul de a împărtăși opinii cu trupul, ci în faptul de a avea activitate de unul singur, iar acest lucru este desăvârșit prin intelecția pură (*τοῦ καθαρῶς νοεῖν*); cumpătarea reprezintă faptul de a nu suferi aceleași pasiuni <ca și corpul>; curajul înseamnă a nu te teme să părăsești corpul, ca și cum ai <cădea> în vreun vid și neființă; iar dreptatea este reprezentată de conducerea <sufletului> de către rațiune și intelect fără ca vreun lucru să li se opună. Prin urmare, dispoziția bazată pe virtuțile civice poate fi observată în măsura pasiunilor, din moment ce are ca țel trăirea unei vieți umane potrivită cu natura, în timp ce dispoziția bazată pe virtuțile contemplative constă în detașarea totală de pasiuni, ce are ca țel asemănarea cu zeul.

Dar, din moment ce <termenul> „purificare" poate să însemne fie procesul de purificare <a sufletelor>, fie starea atinsă de <sufletele> purificate, virtuțile purificatoare pot fi văzute în concordanță cu oricare dintre aceste două semnificații ale „purificării". De fapt, <ambele> folosesc la purificarea sufletului și însoțesc sufletul purificat - căci țelul purificării este starea de purificare - dar, din moment ce procesul de purificare și starea de purificare sunt îndepărtarea a tot ceea ce este străin, binele va fi diferit de ceea ce purifică, căci dacă ceea ce este purificat ar fi fost bun înainte să-și piardă puritatea, purificarea ar fi suficientă. Dar dacă purificarea este într-adevăr suficientă, cel ce rămâne după ea va fi

binele, nu purificarea. Dar sufletul nu este bun din fire, ci este ceva care poate participa la bine şi este de forma binelui (*ἀγαθοειδές*), căci altfel nu ar fi ajuns într-o stare rea. Aşadar, binele pentru el înseamnă a se uni cu ceea ce l-a produs[96], iar răul pentru el înseamnă a se uni cu ceea ce îi este inferior. În orice caz, răul este de două feluri: <în primul rând>, faptul de a te uni cu <lucrurile inferioare> şi <în al doilea rând> faptul de a face astfel printr-un exces de pasiuni. De aceea, virtuţile civice, deşi nu eliberează <sufletul> decât de un singur <tip de> rău, sunt totuşi considerate virtuţi şi sunt cinstite; însă virtuţile purificatoare sunt considerate mult mai demne de cinstire, <acestea> eliberând sufletul şi de răul care îi este propriu ca suflet.

Aşadar, sufletul, de îndată ce s-a purificat, trebuie să se unească cu cel care l-a produs; şi astfel, virtutea care îi este proprie după conversia sa constă în aflarea şi în cunoaşterea fiinţei, nu fiindcă nu o posedă în sine însuşi[97], ci fiindcă, fără <contactul cu> ceea ce îi este superior, nu poate să vadă ce se află în sine însuşi[98]. Aşadar, există o altă clasă de virtuţi, o a treia, după cea purificatoare şi cea civică, care aparţine sufletului aflat în actul intelectiv[99]. Iar <aici>, înţelepciunea teoretică (*σοφία*) şi înţelepciunea practică (*φρόνησις*) stau în contemplarea lucrurilor posedate de intelect, în timp ce dreptatea este îndeplinirea a ceea ce se cuvine urmărind intelectul

---

[96] Cu intelectul; cf. Plotin, *En.* I.2.4.

[97] *παρ' αὐτῆ*; Lamberz propune formula *παρ' αὐτῆς*, „din sine însuşi".

[98] Cf. Plotin, *En.* I.2.4; III.8.6.

[99] Cf. Plotin, *En.* I.2.6.

şi îndreptând activitatea spre intelect; cumpătarea este conversia interioară <a sufletului> spre intelect; iar curajul este absenţa pasiunilor, prin care <sufletul> ajunge să se asemene cu cel spre care îşi îndreaptă privirea şi care este din fire lipsit de pasiuni. Şi aceste <virtuţi>, la fel ca şi celelalte, se presupun reciproc[100].

Există o a patra clasă de virtuţi: cele paradigmatice, care se găsesc în intelect; ele sunt superioare faţă de cele ale sufletului şi sunt paradigmele acestora, <virtuţile> sufletului fiind asemănările acestora. Intelectul este cel în care paradigmele au parte de o existenţă simultană. Înţelepciunea practică[101] este ştiinţă (ἐπιστήμη), în timp ce înţelepciunea teoretică este intelectul în actul cunoaşterii; cumpătarea este concentrarea în sine însuşi; îndeplinirea propriei activităţi este dreptatea[102]; curajul este identitatea cu sine şi rămânerea la sine <în stare> pură datorită abundenţei de putere.

Aşadar, s-a putut vedea clar că există patru tipuri de virtuţi: cele care aparţin intelectului, cu caracter paradigmatic şi strâns legate de esenţa acestuia; cele care aparţin sufletului ce priveşte deja spre intelect şi este umplut cu acesta; cele care aparţin sufletului omenesc ce se purifică pe sine şi a fost purificat de trup şi de pasiunile lipsite de raţiune <ale acestuia>; şi cele care aparţin sufletului omenesc ce pune în ordine fiinţa umană prin stabilirea

---

[100] Cf. Plotin, *En.* I.2.7.

[101] Lecţiunea adoptată este din Creuzer; Lamberz are νόησις; dar se pare că Porfir vrea să facă aici o distincţie între înţelepciunea practică şi cea teoretică (vezi Dillon & Gerson, 2004).

[102] οἰκειοπραγία, lit. „a-ţi vedea de propria treabă"; cf. Plotin, *En.* I.2.7.

măsurii iraționalității și instaurarea moderației pasiunilor[103]. Iar cel care posedă <virtuțile> superioare, în mod necesar le are <în mod latent> și pe cele inferioare, dar nu și invers[104]. Pe de altă parte, cel care posedă <virtuțile> superioare, dat fiind că le posedă și pe cele inferioare, nu va acționa mai întâi în conformitate cu cele inferioare, ci doar ca răspuns la circumstanțele pe care le întâmpină în lumea generării. Căci, așa cum s-a spus, obiectivele lor sunt distincte și de tipuri diferite. <Țelul> virtuților civice este acela de a impune măsură pasiunilor în raport cu activitățile conforme naturii; cel al virtuților purificatoare este acela de a separa complet de pasiuni <sufletul> care tocmai a asumat măsură; însă cât privește <țelul> acelor <virtuți> care nu mai constau în îndreptarea activității spre intelect, ci au ajuns la o coincidență cu esența sa, <nu le mai putem descrie activitatea>[105]. Astfel, cel care acționează potrivit virtuților practice[106] este un om serios[107]; cel care acționează potrivit virtuților purificatoare este un om daimonic sau chiar un daimon bun; cel care acționează numai potrivit celor care sunt îndreptate spre intelect este zeu, iar cel care acționează potrivit virtuților paradigmatice este un tată al zeilor[108].

Prin urmare, ar trebui să ne îndreptăm atenția în principal spre virtuțile purificatoare, având în

---

[103] Cf. Plotin, *En.* I.2.2.

[104] Cf. Plotin, *En.* I.2.7.

[105] Sugestia lui Schwyzer pentru a completa lacuna de aici.

[106] *τὰς πρακτικὰς*; este vorba despre virtuțile civice.

[107] *σπουδαῖος*; legat de acest termen, vezi Plotin, *En.* I.4.11-13; III.2.15; V.8.3.

[108] Cf. Plotin, *En.* I.2.6.

vedere că atingerea acestora este posibilă în această viață și că ascensiunea spre lucrurile mai înalte[109] poate fi făcută prin acestea. Prin urmare, trebuie să vedem până unde și în ce măsură se poate primi purificarea[110]; căci aceasta este o separare de corp și de mișcările lipsite de rațiune ale pasiunilor. Trebuie să afirmăm cum s-ar petrece lucrul acesta și până unde.

În primul rând, am spune că fundamentul și punctul de sprijin al purificării este faptul de a recunoaște că propriul suflet este legat de o substanță străină (*ἑτεροουσίῳ*) cu o natură diferită. În al doilea rând, pornind de la acest punct de susținere[111], <individul> ar trebui să se adune laolaltă (*συνάγειν*) din trup și dintr-un fel de locuri[112], dar adoptând oricum o atitudine complet lipsă de pasiuni față de <trup>. Căci, de fapt, cel care are o activitate legată neîntrerupt de percepția senzorială, chiar dacă face acest lucru fără ataşament față de pasiuni, adică fără să se bucure de plăcerea <prilejuită de acest act>, atenția sa este totuși dispersată împrejurul trupului, fiindcă este legat de acesta prin senzație, dar se mai supune plăcerilor și durerilor percepțiilor senzoriale dacă are o înclinație și o disponibilitate concordantă față de acestea. Aşadar, el trebuie să se purifice mai ales de această stare; iar acest lucru ar trebui să se petreacă dacă ia în considerație doar plăcerile și percepțiile senzoriale care sunt necesare pentru vindecare sau uşurarea neplăcerii, pentru ca să nu

---

[109] *τιμιωτέρας*; sau „mai auguste", „mai mărețe" etc.
[110] Cf. Plotin, *En.* I.2.5.
[111] *πείσματος*; lit. „odgon".
[112] Plotin, *En.* I.2.5.

fie tulburat[113]. Ar trebui înlăturate şi durerile; dar dacă acest lucru nu este cu putinţă, acestea ar trebui să fie îndurate cu rezervă, reducându-le <efectele> prin refuzul de a se mai ataşa de ele. Trebuie să suprime şi mânia, atât cât îi stă în putere, dacă poate cu totul; dacă nu poate, cel puţin voinţa nu ar trebui să fie amestecată cu aceasta, ci <pornirea> involuntară[114] ar trebui să fie a altcuiva[115], iar acea <pornire> involuntară ar trebui să fie slabă şi mică. Frica ar trebui să fie complet suprimată, căci un astfel de om nu se va teme de nimic - dar şi aici există elementul involuntar. Totuşi mânia şi frica pot fi folosite ca avertisment. Dorinţa pentru tot ceea ce este nevrednic trebuie să fie înlăturată. Şi nu se va deda <plăcerilor> mâncatului şi băutului, în măsura în care îl priveşte pe el însuşi[116]; cât priveşte dorinţele sexuale fireşti, <acestea> trebuie să fie lipsite de elementul involuntar; dar dacă acest lucru s-ar petrece, ar trebui să se întindă doar până la imaginea fulgerătoare care se petrece în timpul visului.

Pe scurt, acest suflet intelectualizat al celui purificat ar trebui să fie eliberat de toate aceste pasiuni. Şi ar trebui să dorească ca partea care este mişcată în direcţia elementului lipsit de raţiune al trăirilor trupeşti să fie mişcată fără să împărtăşească vreo patimă şi fără să acorde atenţie <activităţii elementului lipsit de raţiune>, astfel încât aceste mişcări să fie de îndată dizolvate de către prezenţa părţii raţi-

---

[113] Cf. Plotin, *En.* I.2.5.

[114] Adică „ceea ce nu se află sub controlul voinţei".

[115] Adică a trupului.

[116] În calitatea sa de suflet.

onale. Astfel, datorită progresului purificării, nu va fi nici un conflict, iar de aici înainte nu va fi suficientă decât prezența rațiunii, care câștigă respectul elementului inferior, astfel încât elementul inferior însuşi se va simți dezgustat dacă de fapt va fi pus în mişcare, fiindcă nu a păstrat tăcerea în prezența stăpânului său şi îşi va mustra slăbiciunea.

Aşadar, aceste <virtuți> constituie în continuare măsuri ale pasiunilor, chiar dacă au asumat o tendință către eliberarea de pasiuni. Iar când <partea> supusă pasiunilor a fost complet purificată, cel care s-a purificat rămâne împreună cu <partea> ce nu cunoaşte afectare, căci chiar şi latura pasională se pune acum în mişcare la ordinul părții raționale, care o călăuzeşte[117] prin propria sa înclinație.

33. Fiecare lucru se află undeva potrivit propriei sale naturi; dacă se află în întregime undeva nu este împotriva naturii sale.

Aşadar, pentru corpul care există în materie şi masă, a fi undeva înseamnă a fi într-un loc <anume>; de unde, pentru corpul universului, care este material şi posedă masă, a fi pretutindeni înseamnă a fi <situat> în întindere[118] şi în loc întins. Însă lumea inteligibilă, şi îndeobşte ceea ce este imaterial şi incorporal în sine, fiind fără masă şi fără întindere, nu se găseşte deloc în spațiu, astfel încât, pentru incorporal, ubicuitatea nu este raportată la loc.

---

[117] *ἐνδόσιμον*; lit. „tonică" sau „notă fundamentală", „ceea ce dă tonul acordului muzical"; am preferat o parafrază care să exprime cam acelaşi rol pe care îl are această notă într-o compoziție muzicală.

[118] *διαστάσει*; sau „interval"; cf. Aristotel *Topica* 142b.

Astfel, o parte a acestuia nu se află aici, iar o alta dincolo[119] – căci altfel nu ar fi în afara spațiului <şi> nici fără întindere – ci este în întregul său oriunde se află; şi nu se găseşte într-un loc, în timp ce în altul lipseşte – căci astfel ar fi cuprins de spațiu, ci este ferit de locul acela – şi nici nu este departe de aici şi aproape de acolo; căci „îndepărtarea" şi „apropierea" sunt afirmate cât priveşte lucrurile adaptate <să locuiască> în spațiu, potrivit regulilor dimensiunilor. De aceea, lumea <sensibilă> este prezentă față de inteligibil ca având întindere, în timp ce incorporalul este prezent față de lume la modul neîmpărțit şi lipsit de întindere.

Atunci când indivizibilul se află în ceea ce are extensie, este prezent în întregime în fiecare parte, fiind identic cu el însuşi şi unu ca număr. Astfel, pentru cel care este din fire multiplu şi înzestrat cu mărime, cel care nu are nici părți şi nici multiplicitate este înzestrat cu mărime şi cu multiplicitate; şi astfel primul se bucură de cel de-al doilea potrivit propriei sale naturi şi nu după modul de a fi al acestuia. Dimpotrivă, pentru cel care nu are nici părți şi nici multiplicitate din fire, cel care este divizibil şi multiplu nu are părți şi nici multiplicitate, şi acesta este modul în care i se prezintă acestuia: adică indivizibilul este prezent fără părți, fără multiplicitate sau localizare, potrivit propriei sale naturi, celui care, din fire, este divizibil, multiplu sau situat în spațiu, însă acela care este divizibil, multiplu şi situat în spațiu este prezent celuilalt termen, aflat dincolo <de el>, la modul divizibil, multiplu şi local.

---

[119] Cf. Plotin, *En.* VI.4.3.

Astfel, trebuie ca, în cercetările noastre, să stăpânim bine particularitatea fiecăruia <dintre cele două domenii> şi să nu le confundăm naturile, sau, mai ales, să evităm să conferim incorporalului, prin imaginaţie sau opinie, atributele corpurilor; căci nimeni nu trebuie să atribuie corpurilor proprietăţile incorporalului pur. Faptul este că fiecare e obişnuit cu corpurile, pe când la cunoaşterea incorporalelor nu se ajunge decât cu mare dificultate, în lipsa ideilor clare (*ἀοριστῶν*) despre acestea, fără a avea o înţelegere directă a lor atât timp cât <cel preocupat> se află sub stăpânirea imaginaţiei.

Prin urmare, tu te vei exprima astfel: Dacă <sensibilul> se află în spaţiu şi în afara lui însuşi, fiindcă a avansat în volum, inteligibilul nu se află în spaţiu şi se află în el însuşi, fiindcă nu a avansat în volum. Dacă unul este reflexia (*εἰκών*), celălalt este modelul (*ἀρχέτυπον*), unul posedă fiinţă în relaţie cu inteligibilul, celălalt o posedă în el însuşi, căci întreaga reflexie este o reflexie a intelectului.

Astfel, amintindu-ne particularităţile fiecăruia dintre cei doi termeni, nu trebuie să ne mirăm de ceea ce este neobişnuit în această unire, dacă putem vorbi până la urmă de o unire[120]; căci nu avem în vedere unirea corpurilor, ci unirea unor realităţi care sunt total distincte una de cealaltă, în ceea ce priveşte particularitatea existenţei lor. De aceea, această unire este diferită de acelea care se pot observa de obicei în cazul lucrurilor care au aceeaşi esenţă. Aşadar, nu este vorba nici de un amestec, nici de o contopire, nici de o conjuncţie şi nici de o

[120] *σύνοδον*; sau „conjuncţie".

juxtapunere, ci de un mod diferit, care apare alături de asocierile reciproce ale lucrurilor de aceeaşi esenţă, indiferent cum se produc, dar aflându-se dincolo de toate <tipurile de unire> ce cad sub incidenţa percepţiei senzoriale.

Dacă el ajunge la neîntindere prin faptul de a se afla într-o infinitate de părţi din ceea ce este întins, fiind prezent în întregime, el nu este prezent nici în mod divizat, ca şi cum s-ar distribui între părţi, nici în mod plural, ca şi cum s-ar oferi multitudinii prin înmulţirea lui însuşi. Dimpotrivă, el este prezent în întregul său tuturor părţilor celui înzestrat cu masă şi fiecărei unităţi a multitudinii, întregii mase şi întregii multitudini, fără diviziune sau multiplicitate şi unul ca număr.

Însă faptul de a avea parte[121] de el la modul parţial şi divizat este un atribut al <fiinţelor> dispersate în părţi de putere diferită, cărora li se întâmplă de cele mai multe ori să atribuie în mod fals naturii de acolo[122] propria lor deficienţă şi se lovesc de o dificultate în ceea ce priveşte esenţa acesteia, de îndată ce trec de la <esenţa> familiară lor la cea a inteligibilului.

34. Fiinţa adevărată (*τὸ ὄντως ὄν*) nu este nici mare şi nici mică[123] – fiindcă marele şi micul sunt propriu-zis particularităţi ale masei –, însă depăşind marele şi micul, şi fiind deasupra marelui şi deasupra micului şi, devreme ce este aceeaşi şi una ca număr, aflându-se sub cel mai mare şi sub cel mai

---

[121] *ἀπολαύω*, „a se bucura de", „a beneficia de".

[122] *ἐκείνης*; sau „naturii din lumea inteligibilă".

[123] Pentru această sent., vezi Plotin, *En.* VI.4.5.

mic, aceasta este găsită ca fiind participată[124] deopotrivă de tot ce este mai mare şi de tot ce este mai mic. Prin urmare, nu trebuie să o consideri ca fiind foarte mare, <altfel te vei întreba cum, fiind foarte mare, este prezentă în masele foarte mici fără a fi divizată, micşorată sau redusă - nici ca fiind foarte mică>, altfel te vei întreba cum, fiind foarte mică, este prezentă în masele foarte mari, fără a fi înmulțită, mărită sau întinsă - dar percepând simultan ceea ce depăşeşte, legat de cel mai mare, masa cea mai mare şi, legat de cel mai mic, masa cea mai mică, vei concepe cum aceasta este deopotrivă în primul lucru întâlnit, în orice lucru, în multitudinile şi masele nenumărate, văzut ca fiind acelaşi şi rămânând în sine însuşi. Căci aceasta este asociată cu măreția universului, potrivit caracterului ei specific, fără diviziune sau mărime, şi ea, în ciuda propriei sale indivizibilități, este prima (*φθάνει*) în cuprinderea masei şi tuturor părților universului, tot aşa cum, universul, la rândul său, fiindcă are multe părți, îi este asociat în raport cu pluralitatea de părți şi atât cât se poate. Şi <universul> nu o poate cuprinde nici în totalitate şi nici în întreaga ei putere, dar o întâlneşte în toate lucrurile ca fiind infinită şi imposibil de parcurs <până la capăt>, în măsura în care aceasta este, printre altele, dincolo[125] de întreaga masă.

---

[124] *μετεχόμενον*; am adoptat varianta manuscrisului U, fiind vorba de un termen care exprimă destul de bine relația ierarhică (atât de specifică neoplatonismului) dintre o dimensiune superioară, cea a ființei adevărate, şi una inferioară şi derivată, cea a masei fizice.

[125] *καθαρεύω*, „a fi curat sau liber de".

35. Cel care este mai mare în masă este mai mic ca potență, comparat, nu cu genurile asemănătoare lui, ci cu lucrurile care se deosebesc de el cât priveşte forma printr-o alteritate de esență; căci masa este ca o ieşire din sine însuşi şi o fragmentare a potenței. Prin urmare, cel care este superior în potență este străin de întreaga masă, căci potența este umplută cu ea însăşi, fiindcă ea însăşi este retrasă în ea însăşi şi, întărindu-se pe ea însăşi, menține forța (*κράτος*) proprie acestuia. De aceea, corpul care avansează către masă este îndepărtat, într-o micşorare de potență, de potența incorporalului care este adevărat, în măsura în care ființa adevărată nu este golită de masă, ci rămâne în măreția potenței care i se trage din absența masei. Astfel, aşa cum ființa adevărată, în raport cu masa, nu are nici mărime şi nici masă, tot aşa şi corporalul, în raport cu ființa adevărată, este slab şi neputincios; căci cel care este cel mai mare ca mărime de potență este străin de masă, pe când cel care este cel mai mare ca mărime de masă este lipsit de potență, astfel încât universul, fiind pretutindeni, întâlneşte ființa care este pretutindeni – în sensul în care se spune că este pretutindeni – nu poate cuprinde măreția potenței acesteia, ci întâlneşte o ființă care, alături de el, nu este divizibilă, ci fără mărime şi fără masă.

Prin urmare, prezența (*παρουσία*) nu este locală, ci produce similitudine (*ἐξομοιωττικὴ*), în măsura în care este posibil ca un corp să fie făcut asemănător cu un incorporal şi ca un incorporal să se arate într-un corp făcut să fie asemănător cu el. Şi astfel incorporalul nu este prezent, în măsura în care cel

care cel angajat în materie nu poate fi făcut asemănător cu cel care este pur imaterial, şi este prezent, în măsura în care corporalul poate fi făcut asemănător cu incorporalul, dar cu siguranță nu printr-o receptare egală, căci ambii termeni ar fi distruşi: cel care este angajat în materie, pentru că a primit imaterialul, prin transformarea sa în acesta, iar imaterialul pentru că s-a angajat în materie.

Aşadar, este vorba de asemănări (ὁμοιώσεις) şi de participări (μετοχαί) care se petrec la modul reciproc pornind de la potențe şi impotențe spre ființele care astfel au o esență diferită. Prin urmare, universul se află la o mare distanță de potența ființei, iar ființa de impotența (sau neputința) celui care este angajat în materie. Dar cel care se află la mijloc, care face asemănare şi este făcut asemănător, şi care îşi uneşte extremele, este cauza unei înşelătorii (ἀπάτης) în raport cu extremele, fiindcă, prin această asemănare, atribuie unuia caracterul celuilalt.

36. Ființa adevărată este numită „multe" (πολλὰ) nu datorită locurilor diferite, nici măsurilor de masă, nici datorită acumulării, nici datorită configurațiilor sau delimitărilor individuale de părți, ci fiindcă aceasta este divizată potrivit multiplicității de către o alteritate imaterială, lipsită de masă şi fără multiplicitate. Acesta este şi motivul pentru care este una; şi nu aşa cum un corp este unu, nici aşa cum un lucru este unu în spațiu şi nici aşa cum o masă este una, ci este unu-multe (ἓν πολλά)[126], fiindcă aceasta este alta după modul unității. Iar divizată şi unifi-

[126] Vezi Plotin, *En.* V.1.8.

cată este alteritatea ei; căci alteritatea ei nu este dobândită din afară şi nici nu este venită din altă parte; nu prin participare la altceva, ci prin ea însăşi este multe. Căci aceasta acţionează cu toate activităţile sale, rămânând ceea ce este, fiindcă întreaga sa alteritate a făcut-o să existe prin identitate, <alteritate> care nu se arată în diferenţa dintre un lucru şi un altul, aşa cum este în cazul corpurilor.

Iar[127] în cazul <corpurilor> este valabil contrariul: unitatea se află în alteritate, fiindcă în acestea, alteritatea este cea care are întâietate, unitatea venind din afară şi având calitatea de lucru adăugat[128]; pe când, în cazul fiinţei, cea care are întâietate este unitatea, adică identitatea, ţinând cont că alteritatea este produsă din faptul că unitatea îşi exercită activitatea. De aceea, <fiinţa> este înmulţită în indivizibil, în timp ce <corpul> este unificat în multiplicitate şi masă; prima este statornicită în ea însăşi, fiindcă este în ea însăşi potrivit unităţii şi nu se îndepărtează de propria natură, în timp ce ultimul nu se află niciodată în el însuşi, prin faptul că îşi capătă realitatea în ieşirea din sine[129]. Prin urmare, prima este o unitate atot-eficace[130], în timp ce ultimul este o pluralitate unificată.

Astfel, trebuie să se determine foarte exact modul în care <fiinţa> este unu şi altul (ἓν καὶ ἕτερον) şi modul în care <corpul> este, la rândul său, pluralitate şi unu, şi să nu se facă confuzie între proprietăţile unuia şi atributele celuilalt.

---

[127] Aici l-am tradus pe καὶ, cu care începe următoarea afirmaţie.
[128] ἔξωθεν καὶ ἐπεισοδιώδους.
[129] Vezi nota de la sent. 26.
[130] παντενέργητον; sau „care acţionează la modul total".

37. Nu trebuie să ne gândim că mulțimea de suflete s-a produs din pricina mulțimii de corpuri, dar că, înaintea corpurilor, există şi <suflete> multiple şi <un suflet> unic, fără ca <sufletul> unic şi întreg[131] să le împiedice pe cele multiple să fie în el şi nici ca <sufletele> multiple să-l împartă între ele pe cel unic. Căci ele sunt distincte fără să fi împărțit şi fără să fi fragmentat între ele <sufletul> universal, şi ele sunt prezente la modul reciproc fără să se confunde şi fără să facă din <sufletul> universal o îngrămădire (*σωρὸν*); căci ele nu sunt separate de către limită şi nu se confundă între ele; tot aşa cum ştiințele, deşi sunt multiple, nu se confundă într-un singur suflet şi, în schimb, nu locuiesc în suflet aşa cum fac corpurile, <adică> având o esență diferită, ci ele sunt un fel de acte ale sufletului.

Căci natura sufletului are o potențialitate infinită, iar orice lucru care se petrece în ea este suflet; toate <sufletele> sunt una şi, pe de altă parte, <sufletul> universal este diferit de toate <sufletele particulare>. Căci aşa cum corpurile, atunci când sunt divizate la infinit, nu sfârşesc în incorporal, având-şi diferențierea de segmente raportată la masă, tot aşa şi sufletul, fiind o formă vitală (*εἶδος ζωτικὸν*), conține forme la infinit, posedând diferențe particulare, iar acestea sunt legate sau îndepărtate de <sufletul> total; dacă <sufletul> ar fi, ca să spunem aşa, secționat în el însuşi, <deşi> ar exista alteritate, identitatea s-ar păstra în continuare. Dar dacă, în cazul corpurilor, în care alteritatea predomină mai mult decât identitatea, nici un lucru incorporal care intervine nu întrerupe unitatea, ci toate <părțile>

[131] Sau „total".

rămân unite potrivit esenței, dar sunt distincte potrivit calităților și altor determinări, ce ar trebui să spunem și să credem despre viața incorporală particulară, în cazul căreia identitatea este mai predominantă decât alteritatea și căreia nu îi este alocat[132] nimic diferit de formă – din care provine și unitatea din corpuri – și căreia nici corpul, când este adăugat, nu îi respinge unitatea, deși, cât privește actele <sale>, o împiedică în multe privințe. Pornind de la propria sa identitate, <sufletul> înfăptuiește și descoperă toate lucrurile prin activitatea sa specifică redusă la infinit, deși, atunci când este purificată de <legătura cu> trupul, orice parte a sa este capabilă de toate lucrurile, tot așa cum orice parte din sămânță are potența întregii semințe.

Așa cum o sămânță, care este conținută în materie, este reținută în părțile sale de către materie potrivit fiecăreia dintre rațiunile (λόγων) care constituie potența sa și care, dimpotrivă, strânsă laolaltă în potența seminței, ea posedă această potență în întregime în fiecare din părțile sale, tot așa și cel care, în sufletul imaterial, este considerat ca o parte are potența sufletului în întregime. Dar partea din <suflet> care este înclinată spre materie este reținută potrivit formei conform căreia, înainte să se încline, aceasta este dispusă să intre în relație cu ceea ce este angajat în materie, dar ea posedă deja potența <sufletului> total și o descoperă ca fiind în ea însăși, <și> de îndată ce s-a despărțit de ceea ce este anga-

---

[132] De la ὑπόκειμαι, „a sta la bază"; „a fi supus la"; sufletul își păstrează unitatea dată de propria formă, unitate pe care corpul nu o influențează și căreia nu îi adaugă nimic din diversitatea sa.

jat în materie, aceasta trece în ea însăşi. Şi din moment ce, atunci când se înclină spre materie, ea trece prin lipsa tuturor lucrurilor şi golirea propriei sale potenţe, dar când se ridică spre intelect, îşi întâlneşte propria plenitudine în măsura în care posedă potenţa întregului <suflet>, pe bună dreptate, primii care au recunoscut această experienţă a sufletului au numit în mod enigmatic sufletul Penia pe de o parte şi Poros pe de altă parte[133].

38. Voind să prezinte, atât cât se poate prezenta prin cuvinte, proprietatea fiinţei incorporale, cei vechi[134], atunci când zic „unu" (ἓν), adăugă de îndată „toate lucrurile" (πάντα), în măsura în care este „unu" oricare dintre lucrurile cunoscute prin simţuri. Dar când au bănuit că acest „unu" este diferit (fiindcă nu au văzut la nivelul sensibil această totalitate, <adică> unu care este toate lucrurile în măsura în care este unu), plecând de la afirmaţia că acesta este „toate lucrurile", au adăugat cuvintele „unu în măsura în care este unu", pentru ca noi să concepem că faptul de „a fi toate lucrurile" în ceea ce priveşte fiinţa nu provine dintr-o compoziţie şi ca să ne îndepărtăm de la ideea de acumulare. Şi atunci când spun că acesta este „pretutindeni", ei adaugă faptul că este „nicăieri". Şi când spun că acesta este „în toate lucrurile" şi în orice lucru particular ce poate să-l primească la modul cuvenit, ei adaugă faptul că acesta este „cu totul în totul". Şi în general ei îl fac cunoscut prin intermediul atribu-

---

[133] Adică „sărăcie" şi „belşug". Legat de această sent., cf. Plotin, *En.* IV.9.4, 5; VI.4.4; Stobaeus, *Eclogae physicae* I.52.

[134] Probabil cu referire la Parmenide, citat de Plotin, *En.* VI.4.4.

telor celor mai contradictorii, punându-le laolaltă pentru ca noi să înlăturăm de la acesta concepțiile făurite pornind de la corp, prin faptul că adumbresc particularitățile care fac să se cunoască ființa[135].

39. Lucrurile ce pot fi spuse cu adevărat despre <natura> sensibilă şi cea angajată în materie sunt acestea: are o existență răspândită în toate părțile, are o existență schimbătoare, subzistă în alteritate, are o existență compusă, se găseşte în sine supusă descompunerii, este observată în loc şi ca masă şi toate afirmațiile apropiate de acestea.

Pe de altă parte, <lucrurile care pot fi spuse> despre ființa adevărată[136], adică cea care subzistă în sine <şi este> imaterială, <sunt acelea> că are o existență neîncetat statornicită în sine, că rămâne în aceeaşi stare, că îşi are esența în identitate, că existența <sa> nu este prin esență supusă schimbării, că este necompusă, nu este supusă nici descompunerii, nu se află nici într-un loc, nu este nici dispersată în volum, nici nu se naşte şi nici nu piere şi toate afirmațiile asemănătoare cu acestea.

Aderând la aceste <afirmații>, nu ar trebui, atunci când vorbim şi îi ascultăm pe alții vorbind, să facem vreo confuzie în ceea ce priveşte natura diferită a celor <două realități>[137].

40. Când sesizezi o esență inepuizabilă (*ἀέννaον οὐσίαν*), nemărginită în ea însăşi potrivit potenței, şi

---

[135] Legat de această sent., cf. Plotin, *En.* VI.5.1.

[136] Cf. Plotin, *En.* IV.7.10.5 şi VI.3.6.30.

[137] Această sent. este un comentariu la Plotin, *En.* VI.5.2 şi este citată de Stobaeus, *Eclogae physicae* I.43.

când începi să concepi o realitate neobosită, neabătută[138], care nu este în nici un fel insuficientă, dar care este superioară prin viața sa extrem de pură și umplută de la sine, stabilită în ea însăși și totodată săturată din ea însăși și fără a se căuta pe sine însăși, dacă adaugi acestei <realități ideea de> loc și de relație, prin micșorarea <ce provine> din lipsa de loc sau de relație, tu nu ai micșorat totodată și această <realitate>, ci te-ai întors pe tine însuți, acceptând ca pe un văl reprezentarea sugestivă bazată pe supoziție.

Căci tu nu o vei depăși trecând pe lângă ea, nu îi vei da nici poziție sau dependență și nici nu o vei putea opri la <un nivel situat pe o scară mai> mică, de parcă nu ar mai putea dărui nimic în procesul micșorării treptate; de fapt, această <natură> este neîntreruptă mai mult decât toate izvoarele, concepută <ca fiind> veșnic curgătoare și fără de oprire. Fie poți să însoțești și să devii asemănător cu totul ființei[139], fără să mai cauți nimic; fie, căutând, vei trece *<la altceva și vei cădea, fără să vezi ceea ce este prezent, deoarece>*[140] îți îndrepți privirea către altceva. Dar dacă nu vei mai căuta nimic, fiindcă te bazezi pe tine însuți și pe propria ta esență, <se întâmplă pentru că> ai ajuns să fii asemănător cu totul (*τῷ παντὶ ὡμοιώθης*) și nu te împiedici în nici unul dintre lucrurile care <vin> de la acesta. Și nu ai declarat, nici tu: „Sunt atât de mare", ci, înlăturându-l pe „atât de mare", ai devenit tot.

---

[138] *ὑπόστασιν ἀκάματον, ἄτρυτον.*

[139] *τῷ παντὶ τοῦ ὄντος.* Sau „ființa universală".

[140] Sugestia lui Lamberz de a completa o posibilă lacună, folosind textul plotinian, *En.* VI.5.12.

Totuşi şi înainte erai tot, dar s-a mai adăugat altceva la tine în plus faţă de „tot" şi ai devenit mai mic prin adaos, căci adaosul nu provenea din fiinţă; căci aceleia n-ai putea să-i adaugi nimic. Prin urmare, când ceva se naşte din nefiinţă nu este tot, locuieşte împreună cu sărăcia şi este lipsit de toate lucrurile. Când acesta înlătură nefiinţa, atunci este tot, este însuşi propria sa saţietate. Şi astfel * * * se recuperează pe el însuşi, înlăturând lucrurile care degradează şi micşorează[141] – şi mai ales când crede că el însuşi este din fire lucrurile cele mici şi nu ceea ce este el însuşi cu adevărat.

Acesta s-a îndepărtat de el însuşi în momentul când s-a îndepărtat de fiinţă. Dar când cineva stă în sine însuşi, fiind prezent aproape de <sine însuşi>, atunci este prezent şi fiinţei care este pretutindeni. Dar când se părăseşte pe el însuşi, <când se îndepărtează de el însuşi>[142], se îndepărtează şi de <fiinţă>. Căci aceasta este importanţa pe care o are prezenţa pentru cel care este prezent cu el însuşi şi absenţa pentru cel care este separat de el însuşi.

Iar <când suntem prezenţi nouă înşine>, fiinţa ne este prezentă şi nefiinţa absentă, dar atât timp cât suntem cu alte lucruri[143], <fiinţa> nu ne este prezentă; nu ea a ajuns să fie prezentă, ci noi suntem cei care ne îndepărtăm când ea nu este prezentă. Ce este de mirare aici? Căci, dacă îţi eşti prezent ţie însuţi, tu nu eşti absent faţă de <fiinţă>; şi <totuşi> tu nu-ţi eşti prezent ţie însuţi, deşi <eşti> prezent, şi fiind tu însuţi cel care este deopotrivă prezent şi

[141] *τὰ ταπεινώσαντα καὶ κατασμικρύναντα.*
[142] Completare sugerată de Lamberz.
[143] Lucruri străine de fiinţă.

absent, când priveşti către alte lucruri, neglijezi să te priveşti pe tine însuţi. Şi astfel, deşi fiindu-ţi prezent ţie însuţi, tu nu eşti prezent ţie însuţi, şi dacă, din acest motiv, te ignori pe tine însuţi şi descoperi mai degrabă toate lucrurile cărora le eşti prezent şi care sunt îndepărtate de tine, decât pe tine însuţi, care eşti prezent ţie însuţi din fire, de ce te mai miri <atunci> că cel care nu-ţi este prezent este departe de tine, când îndepărtarea acestuia de tine provine <mai degrabă> din faptul că şi tu eşti îndepărtat de tine?

Căci, cu cât te apropii mai mult de tine însuţi, deşi tu eşti prezent <ţie însuţi> şi eşti inseparabil <de tine însuţi>, cu atât te apropii mai mult şi de <fiinţă>, care, astfel, potrivit esenţei sale, este tot atât de inseparabilă de tine pe cât eşti tu de tine însuţi.

Prin urmare, tu poţi să cunoşti în general şi ceea ce este prezent fiinţei şi ceea ce îi este absent, fiinţa fiind prezentă pretutindeni şi, dimpotrivă, nicăieri. Căci celor care pot să înainteze în mod intelectiv în propria lor esenţă şi să cunoască propria lor esenţă în chiar această cunoaştere şi să se recupereze pe ei înşişi prin aflarea acestei cunoaşteri, potrivit unităţii cunoscătorului şi celui cunoscut – acelora, fiind prezenţi lor înşişi, le este prezentă şi fiinţa. Cât despre cei care ocolesc propria lor natură esenţială (*τοῦ εἶναι*)[144] pentru a se îndrepta spre alte lucruri, <prin faptul că sunt> absenţi de la ei înşişi, este absentă şi fiinţa.

Dar, deşi nouă ne stă în fire să fim statorniciţi în propria noastră esenţă, să ne îmbogăţim din noi în-

[144] Termen pe care l-am tradus cu sensul dat de Aristotel în formula *τὸ τί ἦν εἶναι*.

şine, să nu ne îndreptăm spre ceea ce nu suntem şi să fim săraci de noi înşine şi astfel să avem de fapt sărăcia ca însoţitoare, deşi belşugul[145] este prezent; totuşi, deşi nu suntem separaţi de fiinţă nici prin loc, nici prin esenţă şi <nu suntem> nici despărţiţi de ea prin vreun alt lucru, noi ne separăm de ea prin îndreptarea către nefiinţă şi în consecinţă plătim această pedeapsă, şi anume că, prin întoarcerea de la fiinţă, ne întoarcem de la noi înşine şi nu ne recunoaştem pe noi înşine. În schimb, prin îndreptarea către iubirea de sine ne recuperăm pe noi înşine şi ne unim cu zeul. Astfel, s-a spus pe bună dreptate că <sufletul este închis în trup> ca într-un fel de închisoare <şi este ţinut în lanţuri acolo aşa cum sunt ţinuţi sclavii>[146] care au încercat să scape, dar trebuie să se elibereze din aceste lanţuri, căci, întorcându-se către lumea sensibilă şi părăsindu-şi propria sa fiinţă divină (*θεῖον ὄντα*), acesta este, aşa cum spune <Empedocle>, „exilat şi rătăcitor de la zeu"[147]. Şi astfel, orice viaţă rea este plină de robie şi astfel este lipsită de pietate, fără de zeu şi nedreaptă, iar în aceasta se află un suflu plin de impietate şi, prin urmare, de nedreptate. Astfel, s-a spus foarte bine că, dimpotrivă, dreptatea se găseşte în urmărirea propriilor interese şi că imaginea şi reflexia adevăratei dreptăţi stă în împărtăşirea a ceea ce se cuvine fiecăruia dintre cei apropiaţi[148].

---

[145] Vezi sent. 37.

[146] Aici textul prezintă în mod clar o lacună formată din mai multe cuvinte; cf. Platon *Phaidon* 67d; acest subiect mai este tratat de Plotin în *En.* IV.8.1.

[147] Fr. 115.43; cf. Plotin, *En.* IV.8.1.

[148] Pentru această sent., vezi Plotin, *En.* VI.5.12.

41. Cel care îşi are existenţa într-un altul şi nu are nici o existenţă esenţială (*οὐσιωμένον*) în sine separat de altul - dacă se întoarce spre sine pentru a se cunoaşte pe el însuşi, fără a ţine cont de cel în care îşi are existenţa esenţială, separându-se de acela [. . .][149] - se distruge pe sine prin separarea de propria fiinţă, căci cel care poate să se cunoască pe sine însuşi fără cel în care este - separându-se de acesta şi putând să facă acest lucru fără să-şi provoace distrugere - nu-şi poate avea deloc esenţa în cel de la care a putut să se întoarcă el însuşi spre el însuşi fără a suferi distrugere şi să se cunoască pe sine însuşi fără acela.

Dacă, în cazul văzului şi al facultăţilor senzoriale în general nici una nu se poate percepe pe ea însăşi şi nici, dacă se separă pe sine de trup, nu poate fi conştientă de sine şi nu <poate > supravieţui - în timp ce intelectul, când se separă pe sine de trup, atunci gândeşte cel mai mult[150] şi se întoarce spre sine însuşi şi nu piere - este evident că facultăţile senzoriale şi-au căpătat activitatea prin intermediul trupului, în timp ce intelectul nu şi-a căpătat activitatea şi existenţa prin corp, ci prin sine însuşi[151].

42. Lucrurile incorporale sunt numite şi concepute în mod legitim prin negarea[152] corpului, ca

---

[149] Urmează cuvintele *νοήσει γὰρ αὐτὸ καὶ*, care după părerea celor mai mulţi editori reprezintă o intervenţie a unui scrib, care încearcă să explice în ce constă nefericita activitate pe care aceste entităţi încearcă să o întreprindă, şi anume cunoaşterea sau înţelegerea de sine; cf. Proclos, *Elemente de teologie* 83.

[150] Sau funcţia sa intelectivă este în întregime activă.

[151] Cf. Aristotel, *Despre suflet* Γ 5. 430a18. 22-3.

[152] *στέρησιν*; sau „privaţiunea".

atunci când materia şi forma materiei, potrivit celor vechi, sunt concepute separat de materie, şi de asemenea naturile şi potenţele; şi în acelaşi fel locul, timpul şi limitele. Căci toate aceste lucruri sunt numite prin negarea corpului. Dar, în afară de acestea, mai sunt şi alte lucruri care sunt numite „incorporale" printr-o întrebuinţare greşită de limbaj, <adică> nu prin negarea corpului, ci pentru că, în general, nu le stă în fire să nască trup. Prin urmare, <incorporalele> care ţin de prima <categorie> indicată subzistă în relaţie cu corpurile, pe când cele care ţin de cea de-a doua <categorie> sunt cu desăvârşire separate de corpuri şi de incorporalele care au relaţie cu corpurile; dacă corpurile se află în spaţiu şi în corp se află limite, atunci intelectul şi raţiunea intelectivă (*νοερὸς λόγος*) nu subzistă nici în spaţiu, nici în corp, nici nu dau direct subzistenţă corpului şi nici nu au o existenţă dependentă[153] de corp sau de lucrurile care sunt numite „incorporale" potrivit privaţiunii corpului. Dacă, de pildă, un vid (*κενὸν*) poate fi conceput ca incorporal, nu se poate ca intelectul să fie într-un astfel de vid; căci vidul ar fi capabil să primească corpul <şi> este cu neputinţă să conţină actul intelectului sau să dea un loc activităţii <acestuia>. Din moment ce genul <incorporalelor> pare dublu, discipolii lui Zenon nu îl acceptă deloc pe unul dintre ele[154], în timp ce, acceptându-l pe celălalt[155] şi văzând că primul <gen> nu este precum cel de-al doilea, l-au anulat, deşi ar fi trebuit să-l

[153] Vezi sent. 43.

[154] Incorporalul care subzistă în relaţie cu corpul.

[155] Incorporalul care nu subzistă în relaţie cu corpul.

considere de un gen diferit şi să nu creadă că, din moment nu este celălalt, nu are <nici> existenţă.

43. Intelectul nu este principiul tuturor lucrurilor, căci intelectul este multiplu. Dar înainte de multiplicitate trebuie să fie unul[156]. Şi este evident că intelectul este multiplu, căci acesta gândeşte întotdeauna gânduri care nu sunt una, ci o mulţime, şi care nu sunt diferite de el. Dacă aşadar <intelectul> este identic cu acestea, iar ele sunt plurale, şi intelectul trebuie să fie <la rândul său> plural[157].

Iar faptul că acesta este identic cu inteligibilele[158] poate fi arătat astfel. Căci dacă există ceva care să contemple, acesta trebuie să contemple ceea ce este conţinut în sine însuşi sau ceea ce se află în altul. Şi este evident cel care contemplă: căci alături de intelecţie trebuie să existe şi intelect - a-l lipsi de intelecţie înseamnă a-l lăsa fără de esenţă. Aşadar, percepţia <intelectului> trebuie să o identificăm concentrându-ne asupra acelor stări care corespund cogniţiilor. Iar facultăţile cognitive din noi sunt, în termeni generali, senzaţia, imaginaţia şi intelectul[159].

---

[156] Cf. Proclos, *Elemente de teologie* 5.

[157] Vezi sfârşitul acestei sentenţe.

[158] Sau obiectele gândirii.

[159] Porfir include aici facultăţile cognitive raţionale ale sufletului în intelect, deoarece, fiind raţionale, acestea rezultă din intelectul propriu-zis. Aceste facultăţi, începând cu cea mai de jos, sunt *opinia*, *dianoia* (sau „gândirea discursivă") şi partea superioară a gândirii discursive, parte superioară care este intelectul sufletului omenesc; această ultimă facultate este cea prin care percepem adevărul axiomelor, ea fiind percepţie intuitivă. *Dianoia* este facultatea discursivă a raţiunii; sau este acea facultate care raţionează la modul ştiinţific, obţinând principiile raţionamentului său de la intelect. Iar *opinia* este

Cel care se foloseşte de simţuri contemplă lucrurile exterioare prin contact, iar nu prin unirea cu lucrurile pe care le contemplă, ci doar primind o reprezentare a acestora din întâlnirea sa cu ele. Aşadar, atunci când ochiul vede obiectul vizibil, este cu neputinţă ca el să fi devenit identic cu ceea ce vede, căci el nu ar fi văzut dacă nu ar fi fost separat. Tot aşa, obiectul atins ar pieri dacă ar deveni identic <cu cel cu care intră în contact>. De unde este evident că atât senzaţia, precum şi cel ce foloseşte senzaţia sunt îndreptaţi mereu în afară, pentru a percepe sensibilul[160]. Tot aşa şi imaginaţia este îndreptată mereu în afară, iar prin tensiunea (*τάσει*) sa dă o <anumită> existenţă dependentă[161] unei imagini sau, altfel spus, aceasta pregăteşte în exterior, prin propria sa tensiune îndreptată în afară, o manifestare a imaginii <ce pare că> este ca din exterior. Şi de felul acesta este percepţia acestor <facultăţi>, dintre care nici una, orientându-se şi concentrându-se asupra ei înseşi, nu ar da nici de forma perceptibilă şi nici de cea imperceptibilă. Dar, în cazul intelectului, percepţia nu este de felul acesta, ci <se petrece> prin orientarea asupra lui însuşi şi prin contemplarea de sine. Căci părăsind contemplarea propriilor sale acte, <renunţând să> mai fie ochiul propriilor sale acte, <care sunt> obiectul vederii sale, el nu va mai gândi nimic.

---

acea facultate care ştie *că* un lucru este, însă nu cunoaşte cauza acestuia sau *de ce* este (Taylor).

[160] Sau „obiectul senzaţiei".

[161] *παρυφίσταται*; termen apropiat de *παρυπόστασις*, care poate fi tradus prin „existenţă parazitară"; este folosit, de pildă, de către Proclos, în *Despre existenţa relelor* 50.1-41 (ed. Boese), cu referire la modul în care răul poate să persiste.

Prin urmare, aşa cum există <perechea> senzaţie şi sensibil, tot aşa există şi <perechea> intelect şi inteligibil. Prima contemplă întinzându-se în afară şi găsind sensibilul aflat în materie, pe când intelectul face acest lucru concentrându-se asupra lui însuşi şi nu întinzându-se; deşi unii au susţinut contrariul, considerând că nu există decât o diferenţă de nume între realitatea intelectului şi cea a imaginaţiei, deoarece acestora li s-a părut că imaginaţia unui vieţuitor raţional este intelecţie. Dar dacă, pe de o parte, pentru cei care fac ca totul să depindă de materie şi de natura corporală rezultă că şi intelectul lor depinde de acestea, şi dacă, pe de altă parte, <intelectul> nostru contemplă corpuri şi naturi care diferă de el, unde se află aşadar ultimele, cine le va percepe? Fiind în afara materiei, ele nu vor fi nicăieri, la modul manifestat, decât ca obiecte intelectuale şi vor fi aduse laolaltă prin intelecţie. Şi astfel dacă sunt obiecte intelectuale, care vor fi strânse laolaltă în intelect şi inteligibil, şi dacă va fi el însuşi cel ce va contempla înţelegând inteligibilele, şi dacă înţelege îndreptându-se spre el însuşi, se întâmplă fiindcă se îndreaptă spre acestea. Şi dacă inteligibilele sunt multiple – căci intelectul gândeşte o multiplicitate şi nu o unitate – şi el va trebui să fie multiplu. Dar înainte de multiplu se află unul, astfel încât unul trebuie să fie anterior intelectului.

44. Intelectul şi inteligibilul sunt un lucru, iar percepţia senzorială şi sensibilul un altul. Cu intelectul este corelat[162] inteligibilul, iar cu percepţia

[162] Sau „co-ordonat".

senzorială sensibilul. Însă nici percepția senzorială nu poate să se perceapă pe sine prin sine, şi nici sensibilul; însă inteligibilul, fiind corelat cu intelectul şi <fiind> inteligibil pentru intelect[163], nu este supus deloc percepției senzoriale, ci intelectul este obiect inteligibil pentru intelect. Astfel, dacă intelectul este obiect inteligibil pentru intelect, intelectul ar fi <obiect> inteligibil pentru el însuşi. Astfel, dacă intelectul ar fi inteligibil şi nu sensibil, acesta ar fi obiect inteligibil; dar dacă ar fi inteligibil pentru intelect şi nu pentru percepția senzorială, atunci ar fi <subiect> gânditor (*νοοῦν*). Aşadar, acelaşi <intelect> va fi el însuşi în întregime cel care gândeşte (*νοῶν*) şi obiectul gândit (*νοούμενον*) ca întreg, şi nu după modul celui care jefuieşte şi este jefuit. Aşadar, el nu este gândit într-o parte <a sa>, pe când într-o alta gândeşte[164]; căci este fără părți, inteligibil în întregime prin întregime şi intelect în toate privințele, fără să posede în sine însuşi vreo idee de lipsă a intelecției[165]. De aceea, nu este adevărat că o parte a sa gândeşte, iar o alta nu gândeşte; căci, în măsura în care nu gândeşte, el va fi lipsit de gândire[166].

Nu <putem afirma> nici că el lasă un lucru pentru a trece la un altul; căci, dacă nu îl mai gândeşte pe cel pe care îl lasă, el ar ajunge să fie lipsit de gândire în ceea ce priveşte acel lucru. Dar dacă pentru el un lucru nu vine după altul, atunci acesta

---

[163] Adoptând sugestiile majorității editorilor, am omis un pasaj care, probabil din cauza unei orientări greşite a scribului în urmărirea textului, repetă unele lucruri deja afirmate.

[164] Adică nu există o parte care să fie obiectul şi o parte care să fie subiectul gândirii.

[165] Cf. Plotin, *En.* V.3.6.7-8.

[166] Cf. Plotin, *En.* V.3.6.32; V.9.5.8.

gândeşte toate lucrurile în mod simultan[167]; astfel, din moment ce gândeşte toate lucrurile în mod simultan, iar nu acum lucru şi apoi un altul, el gândeşte toate lucrurile în mod simultan şi la nesfârşit. Aşadar, dacă „momentul prezent"[168] ţine de el, iar trecutul şi viitorul au dispărut pentru el, el există într-un moment lipsit de întindere, care este „prezentul" atemporal (*τῷ νῦν ἀχρόνῳ*), astfel încât cuvântul „laolaltă", atât în privinţa pluralităţii, cât şi în privinţa întinderii temporale, i se aplică lui; de aceea, el <gândeşte> toate lucrurile potrivit unităţii într-o unitate fără întindere şi deopotrivă atemporală. Dar dacă este aşa, în intelect nu are loc trecerea dintr-un punct în altul şi, în consecinţă, nici mişcare, ci o activitate potrivită unităţii în unitate, ferită de creştere şi de schimbare şi de orice fel de tranziţie. Dar dacă pluralitatea este unitară şi activitatea simultană[169] şi atemporală, este necesar <să apară> – existând în dependenţă faţă de esenţa acestei naturi – ceea ce se află neîncetat în unitate; iar aceasta este eternitatea; aşadar, eternitatea are o existenţă dependentă de intelect.

Cât despre faptul de a nu gândi potrivit unităţii în unitate, ci la modul tranzitiv şi în mişcare, lăsând un lucru şi luând un altul, făcând deosebire între părţi şi parcurgându-le, cel care are o existenţă dependentă de <acest fapt este> timpul; căci viitorul şi trecutul subzistă prin dependenţa faţă de o astfel de

---

[167] Cf. Plotin, *En.* III.7.3.16-38; VI.7.1.54-7.

[168] *τὸ νῦν*, lit. „acum-ul".

[169] Am acordat acest cuvânt cu termenul *ἐνέργεια*; Brisson are: „...et qu'en même temps l'activité le soit aussi et qu'elle soit en outre intemporelle".

mişcare. Sufletul îşi schimbă atenţia de la un lucru la altul, alternându-şi gândurile, nu fiindcă primele au fost înlăturate şi nici că următoarele au fost aduse din vreun alt loc, ci unele par să fie trecute cu vederea, cu toate acestea rămânând în el, în timp ce altele par să vină din altă parte, dar care de fapt nu sosesc din altă parte, ci se ivesc din el atunci când se mişcă prin el însuşi spre el însuşi şi îşi îndreaptă ochiul pe rând spre conţinuturile sale; căci <sufletul> se aseamănă cu un izvor care nu se revarsă deloc, dar care îşi determină conţinuturile să se umfle într-o mişcare circulară spre el însuşi[170].

Aşadar, timpul are o existenţă dependentă faţă de această mişcare a <sufletului>, în timp ce eternitatea are o existenţă dependentă faţă de statornicia în sine a intelectului, care nu este separată de el, aşa cum timpul <nu>[171] este separat de suflet, căci şi naturile a căror existenţă este dependentă sunt unite cu lumea inteligibilă (*ἐκεῖ*). Dar cel care se află în mişcare, <faţă de cel care se află în repaus,>[172] falsifică eternitatea lui însuşi, lipsa de măsură a mişcării acestuia fiind înţeleasă ca formând conceptul de eternitate[173], iar cel care se află în repaus, faţă de cel care se află în mişcare, falsifică timpul lui însuşi, ca şi cum momentul său prezent s-a extins şi s-a înmulţit potrivit curgerii timpului. De aceea, unii <oameni> presupun că timpul se lasă văzut nu mai puţin în repaus decât în mişcare şi că eternitatea,

---

[170] *κύκλῳ εἰς ἑαυτὴν ἀναβλυζούσῃ.*

[171] Negaţie sugerată de unii editori pe baza textului plotinian, *En.* III.7.11.

[172] Formulă adăugată de Mommert.

[173] Este vorba despre confuzia dintre *eternitate* şi *perpetuitate.*

aşa cum am spus, este timpul infinit, fiecare dintre cei doi <termeni> atribuind celuilalt propriile sale calităţi, ceea ce se află neîncetat în mişcare înfăţişând eternitatea pornind de la imobilitate în virtutea identităţii acesteia cu propria sa „desfăşurare perpetuă", iar ceea ce este imobil în identitatea activităţii sale ataşând timpul, pe baza acestei activităţi, propriei sale statornicii[174].

În fine, la nivelul percepţiei senzoriale, timpul divizat diferă în funcţie de lucrul al cărui timp este, existând, de pildă, un <timp> al soarelui, un altul al lunii, un altul al astrului de dimineaţă şi un altul pentru fiecare dintre celelalte <astre>; şi fiecare mai are câte un an diferit; iar anul care cuprinde aceşti <ani>[175] îşi are căpătâiul[176] în mişcarea sufletului[177]; toate aceste <astre> se mişcă imitându-l pe acesta, dar din moment ce mişcarea sa este diferită de <mişcarea> lor, atunci şi timpul său este diferit de <timpul> lor. Ultimul este dimensional cât priveşte atât mişcările locale, cât şi tranziţiile[178].

---

[174] Cf. Plotin, *En.* I.5.7; III.7.12.

[175] Marele An.

[176] *κεφαλαιούμενος*; sensul acestui termen este în general acela de „a se rezuma la", „a fi caracterizat în general de"; Brisson traduce prin „se ramène"; Dillon prin „finds its consummation"; am preferat să traduc mai aproape de sensul literal al cuvântului, care provine din *κεφάλαιος*, „cap", „care ţine de cap".

[177] Sufletul universului.

[178] Legat de această sent., vezi Plotin, *En.* III.7.2-4, 11; V.1.4; 3.5-6; VI.5.1; Proclos, *Elemente de teologie* 169-70.

Anexe

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ
ΑΦΟΡΜΑΙ ΠΡΟΣ ΤΑ ΝΟΗΤΑ*

1. Πᾶν μὲν σῶμα ἐν τόπῳ, οὐδὲν δὲ τῶν καθ' αὑτὰ ἀσωμάτων ἢ τοιοῦτον ἐν τόπῳ.

2. Τὰ καθ' αὑτὰ ἀσώματα, αὐτῷ ᾧ κρείττονα παντός ἐστι τόπου, πανταχῇ ἐστιν, οὐ διαστατῶς, ἀλλ' ἀμερῶς.

3. Τὰ καθ' αὑτὰ ἀσώματα, οὐ τοπικῶς παρόντα τοῖς σώμασι, πάρεστιν αὐτοῖς ὅταν βούληται, πρὸς αὐτὰ ῥέψαντα ἢ πέφυκε ῥέπειν· καὶ τοπικῶς αὐτοῖς οὐ παρόντα, τῇ σχέσει πάρεστιν αὐτοῖς.

4. Τὰ καθ' αὑτὰ ἀσώματα ὑποστάσει μὲν καὶ οὐσίᾳ οὐ πάρεστιν οὐδὲ συγκίρναται τοῖς σώμασι, τῇ δὲ ἐκ τῆς ῥοπῆς ὑποστάσει τινὸς δυνάμεως μεταδίδωσι προσεχοῦς τοῖς σώμασιν. ἡ γὰρ ῥοπὴ δευτέραν τινὰ δύναμιν ὑπέστησε προσεχῆ τοῖς σώμασιν.

5. Ἡ μὲν ψυχὴ τῆς ἀμερίστου καὶ ⟨τῆς⟩ περὶ τὰ σώματα μεριστῆς οὐσίας μέσον τι, ὁ δὲ νοῦς ἀμέριστος οὐσία μόνον, τὰ δὲ σώματα μεριστὰ μόνον, αἱ δὲ ποιότητες καὶ τὰ ἔνυλα εἴδη περὶ τὰ σώματα μεριστά.

6. Οὐ πᾶν τὸ ποιοῦν εἰς ἄλλο πελάσει καὶ ἀφῇ ποιεῖ ἃ ποιεῖ, ἀλλὰ καὶ τὰ πελάσει καὶ ἀφῇ τι ποιοῦντα κατὰ συμβεβηκὸς τῇ πελάσει χρῆται.

7. Ψυχὴ καταδεῖται πρὸς σῶμα τῇ ἐπιστροφῇ τῇ πρὸς τὰ πάθη τὰ ἀπ' αὐτοῦ καὶ λύεται δὲ πάλιν διὰ τῆς ἀπαθείας.

8. Ὃ ἔδησεν ἡ φύσις, τοῦτο φύσις λύει, καὶ ὃ ἔδησεν ἡ

---

* *apud Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Leipzig, Teubner, 1975.

ψυχή, τοῦτο αὐτὴ λύει· ἔδησε δὲ φύσις μὲν σῶμα ἐν ψυχῇ, ψυχὴ δὲ ἑαυτὴν ἐν σώματι. φύσις μὲν ἄρα λύει σῶμα ἐκ ψυχῆς, ψυχὴ δὲ ἑαυτὴν λύει ἀπὸ σώματος.

9. Ὁ θάνατος διπλοῦς, ὁ μὲν οὖν συνεγνωσμένος λυομένου τοῦ σώματος ἀπὸ τῆς ψυχῆς, ὁ δὲ τῶν φιλοσόφων λυομένης τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος· καὶ οὐ πάντως ὁ ἕτερος τῷ ἑτέρῳ ἕπεται.

10. Πάντα μὲν ἐν πᾶσιν, ἀλλὰ οἰκείως τῇ ἑκάστου οὐσίᾳ· ἐν νῷ μὲν γὰρ νοερῶς, ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς, ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπερματικῶς, ἐν δὲ σώμασιν εἰδωλικῶς, ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνεννοήτως τε καὶ ὑπερουσίως.

11. Αἱ ἀσώματοι ὑποστάσεις ὑποβαίνουσαι μὲν μερίζονται καὶ πληθύνονται εἰς τὰ κατὰ ἄτομον ὑφέσει δυνάμεως, ὑπερβαίνουσαι δὲ ἑνίζονται καὶ εἰς τὸ ὁμοῦ ἀντιχωροῦσι δυνάμεως περιουσίᾳ.

12. Οὐ μόνον ἐν τοῖς σώμασι τὸ ὁμώνυμον, ἀλλὰ καὶ ἡ ζωὴ τῶν πολλαχῶς· ἄλλη γὰρ ζωὴ φυτοῦ, ἄλλη ἐμψύχου, ἄλλη νοεροῦ, ἄλλη φύσεως, ἄλλη ψυχῆς, ἄλλη νοῦ, ἄλλη τοῦ ἐπέκεινα· ζῇ γὰρ κἀκεῖνο, εἰ καὶ μηδὲν τῶν μετ' αὐτὸ παραπλησίαν αὐτῷ ζωὴν κέκτηται.

13. Πᾶν τὸ γεννῶν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ χεῖρον ἑαυτοῦ γεννᾷ, καὶ πᾶν τὸ γεννηθὲν φύσει πρὸς τὸ γεννῆσαν ἐπιστρέφει· τῶν δὲ γεννώντων τὰ μὲν οὐδ' ὅλως ἐπιστρέφει πρὸς τὰ γεννηθέντα, τὰ δὲ καὶ ἐπιστρέφει καὶ οὐκ ἐπιστρέφει, τὰ δὲ μόνον ἐπέστραπται πρὸς τὰ γεννήματα εἰς ἑαυτὰ μὴ ἐπιστρέφοντα.

14. Πᾶν γενητὸν ἀπ' ἄλλου τὴν αἰτίαν τῆς γενέσεως ἔχει, εἴ γε μηδὲν ἀναιτίως γίνεται. ἀλλὰ τῶν γε γενητῶν ὅσα μὲν διὰ συνθέσεως κέκτηται τὸ εἶναι, λυτὰ ἂν εἴη καὶ διὰ τοῦτο φθαρτά· ὅσα δὲ ἁπλᾶ καὶ ἀσύνθετα ὄντα ἐν τῷ ἁπλῷ τῆς ὑποστάσεως κέκτηται τὸ εἶναι, ἄλυτα ὄντα ἐστὶ μὲν ἄφθαρτα, γενητὰ δὲ λέγεται οὐ τῷ σύνθετα εἶναι, ἀλλὰ τῷ ἀπ' αἰτίου τινὸς ἀνηρτῆσθαι. τὰ μὲν οὖν σώματα διχῶς γενητὰ καὶ ὡς ἀπ' αἰτίας ἠρτημένα τῆς παραγούσης καὶ

ὡς σύνθετα, ψυχὴ δὲ καὶ νοῦς γενητὰ ὡς ἀπ᾽ αἰτίας ἠρτημένα μόνον, οὐ μὴν καὶ ὡς σύνθετα· τὰ μὲν ἄρα σώματα γενητὰ καὶ λυτὰ καὶ φθαρτά, τὰ δὲ ἀγένητα μὲν ὡς ἀσύνθετα καὶ ταύτῃ καὶ ἄλυτα καὶ ἄφθαρτα, γενητὰ δὲ ὡς ⟨ἀπ᾽⟩ αἰτίου ἠρτημένα.

15. Ἡ μνήμη οὐκ ἔστι φαντασιῶν σωτηρία, ἀλλὰ τῶν μελετηθέντων ἐκ νέας {προβάλλεσθαι} προβολή.

16. Ἡ ψυχὴ ἔχει μὲν πάντων τοὺς λόγους, ἐνεργεῖ δὲ κατ᾽ αὐτοὺς ἢ ὑπ᾽ ἄλλου εἰς τὴν προχείρησιν ἐκκαλουμένη ἢ ἑαυτὴν εἰς αὐτοὺς ἐπιστρέφουσα εἰς τὸ εἴσω· καὶ ὑπ᾽ ἄλλου μὲν ἐκκαλουμένη ὡς πρὸς τὰ ἔξω τὰς αἰσθήσεις ἀποδίδωσιν, εἰς δὲ ἑαυτὴν εἰσδῦσα πρὸς τὸν νοῦν ἐν ταῖς νοήσεσι γίνεται. καὶ οὔτε αἴσθησις ἔξωθεν οὔτε νόησις †ἄλλη ποτὲ δὲ† ὡς τῷ ζῴῳ οὐκ ἄνευ πάθους τῶν αἰσθητικῶν ὀργάνων αἱ αἰσθήσεις, οὕτω καὶ αἱ νοήσεις οὐκ ἄνευ φαντασίας· ἵν᾽ ᾖ τὸ ἀνάλογον, ὡς ὁ τύπος παρακολούθημα ζῴου αἰσθητικοῦ, οὕτω τὸ φάντασμα ψυχῆς {ζῴου} ἑπόμενον νοήσει.

17. Ἡ ψυχὴ οὐσία ἀμεγέθης, ἄυλος, ἄφθαρτος, ἐν ζωῇ παρ᾽ ἑαυτῆς ἐχούσῃ τὸ ζῆν κεκτημένη τὸ εἶναι.

18. Ἄλλο τὸ πάσχειν τῶν σωμάτων, ἄλλο τῶν ἀσωμάτων· τῶν μὲν γὰρ σωμάτων σὺν τροπῇ τὸ πάσχειν, τῆς δὲ ψυχῆς αἱ οἰκειώσεις καὶ τὰ πάθη ἐνέργειαι, οὐδὲν ἐοικυῖαι θερμάνσεσι καὶ ψύξεσι σωμάτων. διὸ εἴπερ τὸ πάσχειν πάντως σὺν τροπῇ, ἀπαθῆ ῥητέον πάντα τὰ ἀσώματα· τὰ μὲν γὰρ ὕλης κεχωρισμένα καὶ σωμάτων ἐνεργείαις ἧν τὰ αὐτά, τὰ δὲ ὕλῃ πλησιάζοντα καὶ σώμασιν αὐτὰ μὲν ἀπαθῆ, τὰ δὲ ἐφ᾽ ὧν θεωρεῖται πάσχει. ὅταν γὰρ τὸ ζῷον αἰσθάνηται, ἔοικεν ἡ μὲν ψυχὴ ἁρμονίᾳ χωριστῇ ἐξ ἑαυτῆς τὰς χορδὰς κινούσῃ ἡρμοσμένας ἁρμονίᾳ ἀχωρίστῳ, τὸ δὲ αἴτιον τοῦ κινῆσαι, τὸ ζῷον, διὰ τὸ εἶναι ἔμψυχον ἀνάλογον τῷ μουσικῷ διὰ τὸ εἶναι ἐναρμόνιον, τὰ δὲ πληγέντα σώματα διὰ πάθος αἰσθητικὸν ταῖς ἡρμοσμέναις χορδαῖς· καὶ γὰρ ἐκεῖ οὐχ ἡ ἁρμονία πέπονθεν ἡ χωριστή, ἀλλ᾽ ἡ χορδή. καὶ κινεῖ μὲν ὁ μουσικὸς κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ ἁρμονίαν, οὐ μὴν ἐκινήθη ἂν ἡ

χορδὴ μουσικῶς, εἰ καὶ ὁ μουσικὸς ἐβούλετο, μὴ τῆς ἁρμονίας τοῦτο λεγούσης.

19. Ἡ τῶν ἀσωμάτων προσηγορία οὐ κατὰ κοινότητα ἑνὸς καὶ ταὐτοῦ γένους οὕτω προσηγόρευται καθάπερ τὰ σώματα, κατὰ δὲ ψιλὴν τὴν πρὸς τὰ σώματα στέρησιν· ὅθεν τὰ μὲν αὐτῶν ὄντα, τὰ δὲ οὐκ ὄντα εἶναι οὐ κεκώλυται. καὶ τὰ μὲν πρὸ σωμάτων, τὰ δὲ μετὰ σωμάτων· καὶ τὰ μὲν χωριστὰ σωμάτων, τὰ δὲ ἀχώριστα· καὶ τὰ μὲν καθ' ἑαυτὰ ὑφεστηκότα, τὰ δὲ ἄλλων εἰς τὸ εἶναι δεόμενα· καὶ τὰ μὲν ἐνεργείαις τὰ αὐτὰ καὶ ζωαῖς αὐτοκινήτοις, τὰ δὲ ταῖς ζωαῖς παρυφισταμέναις ταῖς ποιαῖς ἐνεργείαις. κατὰ γὰρ ἀπόφασιν ὧν οὐκ ἔστιν, οὐ κατὰ παράστασιν ὧν ἐστι προσηγόρευται.

20. Τῆς ὕλης τὰ ἴδια κατὰ τοὺς ἀρχαίους τάδε· ἀσώματος - ἑτέρα γὰρ σωμάτων-, ἄζωος - ο ὔτε γὰρ νοῦς οὔτε ψυχὴ οὐ ζῶν καθ' ἑαυτό -, ἀνείδεος, ἄλογος, ἄπειρος, ἀδύναμος. διὸ οὐδὲ ὄν, ἀλλὰ μὴ ὄν· καὶ οὐχ ὅπερ κίνησις μὴ ὂν ἢ στάσις μὴ ὄν, ἀλλ' ἀληθινὸν μὴ ὄν, εἴδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου, ὅτι τὸ πρώτως ἐν ὄγκῳ τὸ ἀδύναμον· καὶ ἔφεσις ὑποστάσεως καὶ ἑστὼς οὐκ ἐν στάσει καὶ τὰ ⟨ἐναντία⟩ ἀεὶ ἐφ' ἑαυτοῦ φανταζόμενον, μικρὸν καὶ μέγα καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον, ἐλλεῖπον καὶ ὑπερέχον, ἀεὶ γινόμενον καὶ οὐ μένον οὐδ' αὖ φεύγειν δυνάμενον, ἔλλειψις παντὸς τοῦ ὄντος. διὸ πᾶν ὃ ἐπαγγέλλεται ψεύδεται, κἂν μέγα φαντασθῇ, μικρόν ἐστιν· οἷον γὰρ παίγνιόν ἐστι φεῦγον εἰς τὸ μὴ ὄν· ἡ γὰρ φυγὴ οὐ τόπῳ, ἀλλὰ τῇ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολείψει· ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ εἴδωλά ἐστιν ἐν εἰδώλῳ χείρονι, ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἱδρυμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον· καὶ πιμπλάμενον, ὡς δοκεῖ, καὶ ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν ⟨τὰ πάντα⟩.

21. Τὰ πάθη περὶ τοῦτο {πάντα}, περὶ ὃ καὶ ἡ φθορά· ὁδὸς γάρ ἐστιν εἰς φθορὰν ἡ παραδοχὴ τοῦ πάθους, καὶ τούτου τὸ φθείρεσθαι, οὗ καὶ τὸ πάσχειν· φθείρεται δὲ οὐδὲν ἀσώματον, τινὰ δὲ αὐτῶν ἢ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ὥστε πάσχειν οὐδέν· τὸ γὰρ πάσχον οὐ τοιοῦτον εἶναι δεῖ, ἀλλ' οἷον ἀλλοιοῦσθαι καὶ φθείρεσθαι ταῖς ποιότησι τῶν

ἐπεισιόντων καὶ τὸ πάσχειν ἐμποιούντων· τῷ γὰρ ἐνόντι ἀλλοίωσις παρὰ τοῦ τυχόντος. ὥστε οὔτε ἡ ὕλη πάσχει - ἄποιος γὰρ καθ' ἑαυτήν - οὔτε τὰ ἐπ' αὐτῆς εἴδη εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα, ἀλλὰ τὸ πάθος περὶ τὸ συναμφότερον καὶ ᾧ τὸ εἶναι ἐν τῷ συναμφότερον· τουτὶ γὰρ ἐν ταῖς ἐναντίαις δυνάμεσι καὶ ποιότησι τῶν ἐπεισιόντων θεωρεῖται. διὸ καὶ οἷς τὸ ζῆν ἔξωθεν καὶ οὐ παρ' ἑαυτῶν, ταῦτα τὸ ζῆν καὶ τὸ μὴ ζῆν παθεῖν οἷά τε· οἷς δὲ τὸ εἶναι ἐν ζωῇ ἀπαθεῖ, κατὰ ζωὴν μένειν ἀνάγκη, ὥσπερ τῇ ἀζωίᾳ τὸ μὴ παθεῖν καθ' ὅσον ἀζωία. ὡς οὖν τὸ τρέπεσθαι καὶ πάσχειν ἐν τῷ συνθέτῳ τῷ ἐξ ὕλης τε καὶ εἰδους, ὅπερ ἦν τὸ σῶμα - οὐ μὴν τῇ ὕλῃ τοῦτο προσῆν -, οὕτω καὶ τὸ ζῆν καὶ ἀποθνῄσκειν καὶ πάσχειν κατὰ τοῦτο ἐν τῷ συνθέτῳ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος θεωρεῖται οὐ μὴν καὶ τῇ ψυχῇ κατὰ τοῦτο συμβαίνει, ὅτι οὐκ ἦν ἐξ ἀζωίας καὶ ζωῆς συγκείμενον πρᾶγμα, ἀλλὰ ζωὴ μόνον· καὶ τοῦτο ἦν τῷ Πλάτωνι τὸ οὐσίαν εἶναι καὶ λόγον τῆς ψυχῆς τὸ αὐτοκίνητον.

22. Ἡ νοερὰ οὐσία ὁμοιομερής ἐστιν, ὡς καὶ ἐν τῷ μερικῷ νῷ εἶναι τὰ ὄντα καὶ ἐν τῷ παντελείῳ· ἀλλ' ἐν μὲν τῷ καθόλου καὶ τὰ μερικὰ καθολικῶς, ἐν δὲ τῷ μερικῷ καὶ τὰ καθόλου {καὶ μερικὰ} μερικῶς.

23. Τῆς οὐσίας ἧς ἐν ζωῇ τὸ εἶναι καὶ ἧς τὰ πάθη ζωαί, ταύτης καὶ ὁ θάνατος ἐν ποιᾷ ζωῇ κεῖται, οὐκ ἐν ζωῆς καθάπαξ στερήσει, ὅτι μηδὲ τὸ πάθος ἦν ὁδὸς εἰς τὴν παντελῆ ἀζωίαν ἐπ' αὐτῆς.

24. Ἐπὶ τῶν ζωῶν τῶν ἀσωμάτων αἱ πρόοδοι μενόντων τῶν προτέρων ἑδραίων καὶ βεβαίων γίνονται καὶ οὐ φθειρόντων τι αὐτῶν εἰς τὴν τῶν ὑπ' αὐτὰ ὑπόστασιν οὐδὲ μεταβαλλόντων· ὥστε οὐδὲ τὰ ὑφιστάμενα μετά τινος φθορᾶς ὑφίσταται ἢ μεταβολῆς, οὗ δὴ τοῦτο οὐδὲ γίνεται ὡς ἡ φθορᾶς μετέχουσα γένεσις καὶ μεταβολῆς· ἀγένητα ἄρα καὶ ἄφθαρτα καὶ ἀγενήτως καὶ ἀφθάρτως γεγονότα κατὰ τοῦτο.

25. Περὶ τοῦ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ κατὰ μὲν νόησιν πολλὰ λέγεται, θεωρεῖται δὲ ἀνοησίᾳ κρείττονι νοήσεως, ὡς περὶ τοῦ

καθεύδοντος διὰ μὲν ἐγρηγόρσεως πολλὰ λέγεται, διὰ δὲ τοῦ καθεύδειν ἡ γνῶσις καὶ ἡ κατάληψις· τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γινώσκεται, ὅτι πᾶσα γνῶσις τοῦ γνωστοῦ ὁμοίωσις.

26. Μὴ ὂν τὸ μὲν γεννῶμεν χωρισθέντες τοῦ ὄντος, τὸ δὲ προεννοοῦμεν ἐχόμενοι τοῦ ὄντος· ὡς εἴ γε χωρισθείημεν τοῦ ὄντος, οὐ προεννοοῦμεν τὸ ὑπὲρ τὸ ὂν μὴ ὄν, ἀλλὰ γεννῶμεν ψευδὲς πάθος τὸ μὴ ὄν, συμβεβηκὸς περὶ τὸν ἑκστάντα ἑαυτοῦ. καὶ γὰρ αἴτιος ἕκαστος, ᾧπερ ὄντως καὶ δι' ἑαυτοῦ ἐνῆν ἀναχθῆναι ἐπὶ τὸ ὑπὲρ τὸ ὂν μὴ ὂν καὶ παραχθῆναι ἐπὶ τὸ κατάπτωμα τοῦ ὄντος μὴ ὄν.

27. Οὐδὲν {πρὸς} τὸ ἀσώματον τὸ καθ' αὑτὸ ἡ τοῦ σώματος ἐμποδίζει ὑπόστασις πρὸς τὸ μὴ εἶναι ὅπου βούλεται καὶ ὡς θέλει. ὡς γὰρ τῷ σώματι τὸ ἄογκον ἄληπτον καὶ οὐδὲν πρὸς αὐτό, οὕτω τῷ ἀσωμάτῳ τὸ ἔνογκον {καὶ} ἀνεπιπρόσθητον καὶ ὡς μὴ ὂν κεῖται· οὐδὲ τοπικῶς διέρχεται τὸ ἀσώματον ὅπου βούλεται - ὄγκῳ γὰρ συνυφίστατο τόπος - οὐδὲ στενοχωρεῖται σωμάτων ὄγκῳ· τὸ γὰρ ὀπωσοῦν ἐν ὄγκῳ στενοχωρεῖσθαι ἐδύνατο καὶ τοπικῶς ἐποιεῖτο τὴν μετάβασιν, τὸ δ' ἄογκον παντελῶς καὶ ἀμέγεθες ὑπὸ τῶν ἐν ὄγκῳ ἀκράτητον τοπικῆς τε κινήσεως ἄμοιρον. διαθέσει τοίνυν ποιᾷ ἐκεῖ εὑρίσκεται, ὅπου καὶ διάκειται, τόπῳ ὂν πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ. διὸ ποιᾷ διαθέσει ἢ ὑπὲρ οὐρανὸν ἢ ἐν μέρει που τοῦ κόσμου κεκράτηται· ὅταν δὲ κρατηθῇ ἔν τινι μέρει τοῦ κόσμου, οὐκ ὀφθαλμοῖς ὁρᾶται, ἀλλ' ἐκ τῶν ἔργων ἡ παρουσία αὐτοῦ γίνεται.

28. Τὸ ἀσώματον ἂν ἐν σώματι κατασχεθῇ, οὐ συγκλεισθῆναι δέει ὡς ἐν ζωγρείῳ θηρίον· συγκλεῖσαι γὰρ αὐτὸ οὐδὲν οὕτω δύναται καὶ περιλαβεῖν σῶμα οὐδ' ὡς ἀσκὸς ὑγρόν τι ἔλκειν ἢ πνεῦμα, ἀλλ' αὐτὸ δεῖ ὑποστῆσαι δυνάμεις ἐπούσας ἀπὸ τῆς πρὸς αὐτὸ ἑνώσεως εἰς τὸ ἔξω, αἷς δὴ κατιὸν συμπλέκεται τῷ σώματι· δι' ἐκτάσεως οὖν ἀρρήτου τῆς ἑαυτοῦ ἡ εἰς σῶμα σύνερξις. διὸ οὐδ' ἄλλο αὐτὸ καταδεῖ, ἀλλ' αὐτὸ ἑαυτό, οὐδὲ λύει τοίνυν θραυσθὲν τὸ σῶμα καὶ φθαρέν, ἀλλ' αὐτὸ ἑαυτὸ στραφὲν ἐκ τῆς προσπαθείας.

29. *Ὥσπερ τὸ ἐπὶ γῆς εἶναι ψυχῆς ἐστιν - οὐ τὸ γῆς ἐπιβαίνειν ὡς τὰ σώματα, τὸ δὲ προεστάναι σώματος ὃ γῆς ἐπιβαίνει -, οὕτω καὶ ἐν Ἅιδου εἶναι ἔστι ψυχῇ, ὅταν προεστήκῃ εἰδώλου φύσιν μὲν ἔχοντος εἶναι ἐν τόπῳ, σκότει δὲ τὴν ὑπόστασιν κεκτημένου· ὥστε εἰ ὁ Ἅιδης ὑπόγειός ἐστι τόπος σκοτεινός, ἡ ψυχὴ καίπερ οὐκ ἀποσπωμένη τοῦ ὄντος ἐν Ἅιδου γίνεται ἑφελκομένη τὸ εἴδωλον. ἐξελθούσῃ γὰρ αὐτῇ τοῦ στερεοῦ σώματος τὸ πνεῦμα συνομαρτεῖ, ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο. ἐκ δὲ τῆς πρὸς τὸ σῶμα προσπαθείας τὸν λόγον ἐχούσῃ τὸν μερικὸν προβεβλημένον, καθ' ὃν σχέσιν ἔσχε πρὸς τὸ ποιὸν σῶμα ἐν τῷ βιοῦν, ἐκ τῆς προσπαθείας ἐναπομόργνυται τύπος τῆς φαντασίας εἰς τὸ πνεῦμα καὶ οὕτως ἐφέλκεται τὸ εἴδωλον· ἐν Ἅιδου δὲ λέγεται, ὅτι τῆς ἀιδοῦς φύσεως ἐτύγχανε τὸ πνεῦμα καὶ σκοτεινῆς.*

Ἐπεὶ δὲ διήκει τὸ βαρὺ πνεῦμα καὶ ἔνυγρον ἄχρι τῶν ὑπογείων τόπων, οὕτω καὶ αὗτη λέγεται χωρεῖν ὑπὸ γῆν, οὐχ ὅτι ἡ αὐτῆς οὐσία μεταβαίνει τόπους καὶ ἐν τόποις γίνεται, ἀλλ' ὅτι τῶν πεφυκότων σωμάτων τόπους μεταβαίνειν καὶ εἰληχέναι τόπου σχέσεις ἀναδέχεται, δεχομένων αὐτὴν κατὰ τὰς ἐπιτηδειότητας τῶν τοιούτων σωμάτων ἐκ τῆς κατ' αὐτὴν ποιᾶς διαθέσεως. ὡς γὰρ ἂν διατεθῇ, εὑρίσκει σῶμα τάξει καὶ τόποις οἰκείοις διωρισμένον· διὸ καθαρώτερον μὲν διακειμένη σύμφυτον τὸ ἐγγὺς τοῦ ἀύλου σῶμα, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰθέριον, προελθούσῃ δὲ ἐκ λόγου εἰς φαντασίας προβολὴν σύμφυτον τὸ ἡλιοειδές, θηλυνθείσῃ δὲ καὶ παθαινομένῃ πρὸς τὸ εἶδος παράκειται τὸ σεληνοειδές, πεσούσῃ δὲ εἰς σώματα, ὅταν κατὰ τὸ αὐτῶν ἄμορφον στῇ εἶδος, ἐξ ὑγρῶν ἀναθυμιάσεων συνεστηκότα, ἄγνοια ἕπεται τοῦ ὄντος τελεία καὶ σκότωσις καὶ νηπιότης.

Καὶ μὴν καὶ ἐν τῇ ἐξόδῳ ἔτι κατὰ τὴν δίυγρον ἀναθυμίασιν τὸ πνεῦμα ἔχουσα τεθολωμένον, σκιὰν ἐφέλκεται καὶ βαρεῖται, χωρεῖν σπεύδοντος τοῦ τοιούτου πνεύματος εἰς μυχὸν τῆς γῆς φύσει, ἂν μὴ ἄλλη τις αὐτὸ αἰτία ἀνθέλκῃ. ὥσπερ οὖν τὸ γεῶδες ὄστρεον περικειμένῃ ἀνάγκῃ ἐπὶ γῆς ἐνίσχεσθαι, οὕτω καὶ ὑγρὸν πνεῦμα ἐφελκομένῃ εἴδωλον περικεῖσθαι ἀνάγκῃ· ὑγρὸν δὲ ἐφέλκεται, ὅταν συνεχῶς μελετήσῃ ὁμιλεῖν τῇ φύσει, ἧς

ἐν ὑγρῷ τὸ ἔργον καὶ ὑπόγειον μᾶλλον. ὅταν δὲ μελετήσῃ ἀφίσταοθαι φύσεως, αὐγὴ ξηρὰ γίνεται, ἄσκιος καὶ ἀνέφελος· ὑγρότης γὰρ ἐν ἀέρι νέφος συνίστησι, ξηρότης δὲ ἀπὸ τῆς ἀτμίδος αὐγὴν ξηρὰν ὑφίστησιν.

30. Τῶν μὲν ὅλων καὶ τελείων ὑποστάσεων οὐδεμία πρὸς τὸ ἑαυτῆς γέννημα ἐπέστραπται, πᾶσαι δὲ πρὸς τὰ γεννήσαντά εἰσιν ἀνηγμέναι ἄχρι καὶ τοῦ κοσμικοῦ σώματος· τέλειον γὰρ ὂν ἀνῆκται πρὸς τὴν ψυχὴν νοερὰν οὖσαν, κύκλῳ διὰ τοῦτο κινούμενον, ἡ δὲ ψυχὴ αὐτοῦ πρὸς τὸν νοῦν, νοῦς δὲ πρὸς τὸ πρῶτον. διήκει τοίνυν ἐπὶ τοῦτο ἀπὸ τοῦ ἐσχάτου ἀρξάμενον καθ' ὃ δύναται ἕκαστον· ἡ πρὸς τὸ πρῶτον ἀναγωγὴ προσεχῶς μέντοι ἢ πόρρωθεν. διὸ ταῦτα οὐκ ἐφίεσθαι μόνον τοῦ θεοῦ λέγοιτ' ἄν, ἀλλὰ καὶ ἀπολαύειν κατὰ δύναμιν.

Ἐν δὲ ταῖς μερισταῖς ὑποστάσεσι καὶ πρὸς πολλὰ ῥέπειν δυναμέναις ἔνεστι καὶ πρὸς τὰ γεννήματα ἐπιστρέφειν· ὅθεν καὶ ἐν ταύταις ἦν ἡ ἁμαρτία, ἐν ταύταις ἡ λελοιδορημένη ἀπιστία. ταύταις οὖν κακὸν ἡ ὕλη τῷ ἐπιστρέφεσθαι ἐπ' αὐτὴν δύναοθαι, δυναμέναις ἑστράφθαι πρὸς τὸ θεῖον. ὥοθ' ἡ μὲν τελειότης ὑφίστησι τὰ δεύτερα ἀπὸ τῶν προτέρων τηροῦσα αὐτὰ ἐπεστραμμένα πρὸς τὰ πρῶτα, τὸ δὲ ἀτελὲς στρέφει καὶ πρὸς τὰ ὕστερα τὰ πρῶτα καὶ φιλεῖν ταῦτα ποιεῖ τῶν πρὸ αὐτῶν ἀποστραφέντα.

31. Ὁ θεὸς πανταχοῦ ὅτι οὐδαμοῦ, ⟨καὶ ὁ νοῦς πανταχοῦ ὅτι οὐδαμοῦ,⟩ καὶ ἡ ψυχὴ πανταχοῦ ὅτι οὐδαμοῦ. ἀλλ' ὁ θεὸς μὲν πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ τῶν μετ' αὐτὸν πάντων - αὐτοῦ δέ ἐστι μόνον ὡς ἔστι τε καὶ ἐθέλει -, νοῦς δὲ ἐν μὲν θεῷ, πανταχοῦ δὲ καὶ οὐδαμοῦ τῶν μετ' αὐτόν· καὶ ψυχὴ ἐν νῷ τε καὶ θεῷ, πανταχοῦ ⟨δὲ⟩ καὶ οὐδαμοῦ ἐν σώματι· σῶμα δὲ καὶ ἐν ψυχῇ καὶ ἐν νῷ καὶ ἐν θεῷ. καὶ ὡς πάντα τὰ ὄντα καὶ μὴ ὄντα ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν θεῷ καὶ οὐκ αὐτὸς τὰ ὄντα καὶ μὴ ὄντα καὶ ἐν αὐτοῖς - εἰ γὰρ μόνον ἦν πανταχοῦ, αὐτὸς ἂν ἦν τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν· ἐπεὶ δὲ ⟨καὶ⟩ οὐδαμοῦ, τὰ πάντα γίνεται δι' αὐτὸν καὶ ἐν αὐτῷ, ὅτι πανταχοῦ ἐκεῖνος, ἕτερα δὲ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὸς οὐδαμοῦ -, οὕτω καὶ νοῦς πανταχοῦ ὢν καὶ οὐδαμοῦ αἴτιος ψυχῶν καὶ τῶν μετ' αὐτὰς καὶ οὐκ αὐτὸς ψυχὴ οὔτε τὰ μετὰ ψυχὴν οὐδὲ ἐν τούτοις, ὅτι οὐκ ἦν

μόνον πανταχοῦ τῶν μετ' αὐτόν, ἀλλὰ καὶ οὐδαμοῦ· καὶ ἡ ψυχὴ οὐ σῶμα οὔτε ἐν σώματι, ἀλλ' αἰτία σώματος, ὅτι πανταχοῦ οὖσα τοῦ σώματός ἐστιν οὐδαμοῦ. καὶ ἔστη γε ἡ πρόοδος τοῦ παντὸς εἰς τὸ μήτε πανταχοῦ ἅμα μήτε μηδαμοῦ εἶναι δυνάμενον, ἀλλ' ἀνὰ μέρος ἑκατέρων μετέχον.

32. Ἄλλαι αἱ ἀρεταὶ τοῦ πολιτικοῦ, καὶ ἄλλαι αἱ τοῦ πρὸς θεωρίαν ἀνιόντος καὶ διὰ τοῦτο λεγομένου θεωρητικοῦ, καὶ ἄλλαι αἱ τοῦ ἤδη τελείου θεωρητικοῦ καὶ ἤδη θεατοῦ, καὶ ἄλλαι αἱ τοῦ νοῦ, καθ' ὃ νοῦς καὶ ἀπὸ ψυχῆς καθαρός.

Αἱ μὲν τοῦ πολιτικοῦ ἐν μετριοπαθείᾳ κείμεναι τῷ ἕπεσθαι καὶ ἀκολουθεῖν τῷ λογισμῷ τοῦ καθήκοντος κατὰ τὰς πράξεις· διὸ πρὸς κοινωνίαν βλέπουσαι τὴν ἀβλαβῆ τῶν πλησίον ἐκ τοῦ συναγελασμοῦ καὶ τῆς κοινωνίας πολιτικαὶ λέγονται. καὶ ἔστι φρόνησις μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον, ἀνδρία δὲ περὶ τὸ θυμούμενον, σωφροσύνη δὲ ἐν ὁμολογίᾳ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμόν, δικαιοσύνη δὲ ἡ ἑκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγία ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι.

Αἱ δὲ τοῦ πρὸς θεωρίαν προκόπτοντος θεωρητικοῦ ἐν ἀποστάσει κεῖνται τῶν ἐντεῦθεν· διὸ καὶ καθάρσεις αὗται λέγονται, ἐν ἀποχῇ θεωρούμεναι τῶν μετὰ τοῦ σώματος πράξεων καὶ συμπαθειῶν τῶν πρὸς αὐτό. αὗται μὲν γὰρ τῆς ψυχῆς ἀφισταμένης πρὸς τὸ ὄντως ὄν, αἱ δὲ πολιτικαὶ τὸν θνητὸν ἄνθρωπον κατακοσμοῦσι - καὶ πρόδρομοί γε αἱ πολιτικαὶ τῶν καθάρσεων· δεῖ γὰρ κοσμηθέντα κατ' αὐτὰς ἀποστῆναι τοῦ σὺν σώματι πράττειν τι προηγουμένως - διὸ ἐν ταῖς καθάρσεσι τὸ μὲν μὴ συνδοξάζειν τῷ σώματι, ἀλλὰ μόνην ἐνεργεῖν ὑφίστησι τὸ φρονεῖν, ὃ διὰ τοῦ καθαρῶς νοεῖν τελειοῦται, τὸ δέ γε μὴ ὁμοπαθεῖν συνίστησι τὸ σωφρονεῖν, τὸ δὲ μὴ φοβεῖσθαι ἀφισταμένην τοῦ σώματος ὡς εἰς κενόν τι καὶ μὴ ὂν τὴν ἀνδρίαν, ἡγουμένου δὲ λόγου καὶ νοῦ καὶ μηδενὸς ἀντιτείνοντος ἡ δικαιοσύνη. ἡ μὲν οὖν κατὰ τὰς πολιτικὰς ἀρετὰς διάθεσις ἐν μετριοπαθείᾳ θεωρεῖται, τέλος ἔχουσα τὸ ζῆν ὡς ἄνθρωπον κατὰ φύσιν, ἡ δὲ κατὰ τὰς θεωρητικὰς ἐν ἀπαθείᾳ, ἧς τέλος ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις.

Ἐπεὶ δὲ κάθαρσις ἡ μέν τις ἦν καθαίρουσα, ἡ δὲ κεκα-

θαρμένων, αἱ καθαρτικαὶ ἀρεταὶ κατ' ἄμφω θεωροῦνται τὰ σημαινόμενα τῆς καθάρσεως· καθαίρουσί τε γὰρ τὴν ψυχὴν καὶ καθαρθείσῃ σύνεισι - τέλος γὰρ τὸ κεκαθάρθαι τοῦ καθαίρειν - ἀλλ' ἐπεὶ τὸ καθαίρειν καὶ κεκαθάρθαι ἀφαίρεσις ἦν παντὸς τοῦ ἀλλοτρίου, τὸ ἀγαθὸν ἕτερον ἂν εἴη τοῦ καθήραντος· ὡς εἴ γε πρὸ τῆς ἀκαθαρσίας ἀγαθὸν ἦν τὸ καθαιρόμενον, ἡ κάθαρσις ἀρκεῖ. ἀλλ' ἀρκέσει μὲν ἡ κάθαρσις, τὸ δὲ καταλειπόμενον ἔσται τὸ ἀγαθόν, οὐχ ἡ κάθαρσις. ἀλλ' ἡ ψυχῆς φύσις οὐκ ἦν ἀγαθόν, ἀλλ' ἀγαθοῦ μετέχειν δυνάμενον καὶ ἀγαθοειδές· οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο ἐν κακῷ. τὸ οὖν ἀγαθὸν αὐτῇ ἐν τῷ συνεῖναι τῷ γεννήσαντι, κακία δὲ τὸ τοῖς ὑστέροις. καὶ διπλῆ γε κακία· τό τε τούτοις συνεῖναι καὶ μετὰ παθῶν ὑπερβολῆς. διόπερ αἱ πολιτικαὶ ἀρεταὶ μιᾶς γοῦν αὐτὴν κακίας ἀπαλλάττουσαι ἀρεταὶ ἐκρίθησαν καὶ τίμιαι, αἱ δὲ καθαρτικαὶ τιμιώτεραι καὶ τῆς ὡς ψυχὴν κακίας ἀπαλλάττουσαι.

Δεῖ τοίνυν καθηραμένην αὐτὴν συνεῖναι τῷ γεννήσαντι· καὶ ἀρετὴ ἄρα αὐτῆς μετὰ τὴν ἐπιστροφὴν αὕτη, ἥπερ ἐστὶν ἐν γνώσει καὶ εἰδήσει τοῦ ὄντος, οὐχ ὅτι οὐκ ἔχει παρ' αὐτῇ ταύτην, ἀλλ' ὅτι ἄνευ τοῦ πρὸ αὐτῆς οὐχ ὁρᾷ τὰ αὐτῆς. ἄλλο οὖν γένος τρίτον ἀρετῶν μετὰ τὰς καθαρτικὰς καὶ πολιτικάς, νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης· σοφία μὲν καὶ φρόνησις ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει, δικαιοσύνη δὲ οἰκειοπραγία ἐν τῇ πρὸς τὸν νοῦν ἀκολουθίᾳ καὶ τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, σωφροσύνη δὲ ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, ἡ δὲ ἀνδρία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει ἀπαθὲς ὂν τὴν φύσιν. καὶ ἀντακολουθοῦσί γε αὗται ἀλλήλαις ὥσπερ καὶ αἱ ἄλλαι.

Τέταρτον δὲ εἶδος ἀρετῶν τὸ τῶν παραδειγματικῶν, αἵπερ ἦσαν ἐν τῷ νῷ, κρείττους οὖσαι τῶν ψυχικῶν καὶ τούτων παραδείγματα, ὧν αἱ τῆς ψυχῆς ἦσαν ὁμοιώματα· νοῦς μὲν ἐν ᾧ ἅμα τὰ ὥσπερ παραδείγματα, ἐπιστήμη δὲ ἡ νόησις, σοφία δὲ γινώσκων ὁ νοῦς, τὸ δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ σωφροσύνη, τὸ δὲ οἰκεῖον ἔργον ἡ οἰκειοπραγία, ἡ δὲ ἀνδρία ἡ ταυτότης καὶ τὸ ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν καθαρὸν διὰ δυνάμεως περιουσίαν.

Τέτταρα τοίνυν ἀρετῶν γένη πέφηνεν, ὧν αἱ μὲν ἦσαν τοῦ νοῦ, αἱ παραδειγματικαὶ καὶ σύνδρομοι αὐτοῦ τῇ οὐσίᾳ, αἱ δὲ ψυχῆς πρὸς νοῦν ἐνορώσης ἤδη καὶ πληρου-

μένης ἀπ' αὐτοῦ, αἱ δὲ ψυχῆς ἀνθρώπου καθαιρομένης τε καὶ καθαρθείσης ἀπὸ σώματος καὶ τῶν ἀλόγων παθῶν, αἱ δὲ ψυχῆς ἀνθρώπου κατακοσμούσης τὸν ἄνθρωπον διὰ τὸ μέτρα τῇ ἀλογίᾳ ἀφορίζειν καὶ μετριοπάθειαν ἐνεργάζεσθαι. καὶ ὁ μὲν ἔχων τὰς μείζους ἐξ ἀνάγκης ἔχει καὶ τὰς ἐλάττους, οὐ μὴν τὸ ἔμπαλιν. οὐκέτι μέντοι τῷ ἔχειν καὶ τὰς ἐλάττους ὁ ἔχων τὰς μείζους ἐνεργήσει κατὰ τὰς ἐλάττους προηγουμένως, ἀλλὰ μόνον κατὰ περίστασιν τῆς γενέσεως. ἄλλοι γὰρ οἱ σκοποί, ὥσπερ εἴρηται, καὶ κατὰ γένος διαφέροντες. τῶν μὲν γὰρ πολιτικῶν μέτρον ἐπιθεῖναι τοῖς πάθεσι πρὸς τὰς ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἐνεργείας· τῶν δὲ καθαρτικῶν τελέως τῶν παθῶν ἀποστῆσαι {τὸ} τέως μέτρον λαμβανόντων· τῶν δὲ πρὸς νοῦν ἐνεργῆσαι μηδὲ τοῦ ἀποστῆσαι ἐκ τῶν παθῶν εἰς ἔννοιαν ἐρχομένων· τῶν δὲ μηδὲν πρὸς νοῦν ἐχουσῶν τὴν ἐνέργειαν, ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ εἰς συνδρομὴν ἀφιγμένων ⟨**⟩. διὸ καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς πρακτικὰς ἐνεργῶν σπουδαῖος ἦν ἄνθρωπος, ὁ δὲ κατὰ τὰς καθαρτικὰς δαιμόνιος ἄνθρωπος ἢ καὶ δαίμων ἀγαθός, ὁ δὲ κατὰ μόνας τὰς πρὸς τὸν νοῦν θεός, ὁ δὲ κατὰ τὰς παραδειγματικὰς θεῶν πατήρ.

Ἐπιμελητέον οὖν μάλιστα τῶν καθαρτικῶν ἡμῖν σκεψαμένοις, ὅτι τούτων μὲν ἡ τεῦξις ἐν τῷ βίῳ τούτῳ, διὰ τούτων δὲ καὶ ἡ εἰς τὰς τιμιωτέρας ἄνοδος. διὸ θεωρητέον, ἄχρι τίνος καὶ ἐπὶ πόσον οἵα τε παραλαμβάνεσθαι ἡ κάθαρσις· ἔστι μὲν γὰρ ἀπόστασις σώματος καὶ τῆς ἀλόγου παθητικῆς κινήσεως. πῶς δ' ἂν γένοιτο καὶ μέχρι τίνος, ῥητέον. πρῶτον μὲν οἷον θεμέλιος καὶ ὑποβάθρα τῆς καθάρσεως τὸ γνῶναι ἑαυτὸν ψυχὴν ὄντα ἐν ἀλλοτρίῳ πράγματι καὶ ἑτεροουσίῳ συνδεδεμένον. δεύτερον δὲ τὸ ἀπὸ τούτου ὁρμώμενον τοῦ πείσματος συνάγειν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ τοῖς μὲν τόποις, πάντως γε μὴν ἀπαθῶς πρὸς αὐτὸ διατιθέμενον. ἐνεργῶν μὲν γάρ τις συνεχῶς κατ' αἴσθησιν, κἂν μὴ μετὰ προσπαθείας καὶ τῆς τοῦ ἥδεσθαι ἀπολαύσεως τοῦτο ποιῇ, ἀλλ' οὖν ἐσκέδασται περὶ τὸ σῶμα, συναφὴς αὐτῷ κατὰ ταύτην γινόμενος, προσπάσχων δὲ ταῖς τῶν αἰσθημάτων ἡδοναῖς ἢ λύπαις σὺν προθυμίᾳ καὶ ἐπινεύσει συμπαθεῖ· ἀφ' ἧς δὴ μάλιστα διαθέσεως αὐτὸν προσήκει καθαίρειν. τοῦτο δ' ἂν γένοιτο, εἰ καὶ τὰς ἀναγκαίας τῶν ἡδονῶν καὶ τὰς αἰσθήσεις ἰατρείας ἕνεκα μόνον τις παραλαμβάνοι ἢ ἀπαλλαγῆς

πόνων, ἵνα μὴ ἐμποδίζοιτο. ἀφαιρετέον δὲ καὶ τὰς ἀλγηδόνας· εἰ δὲ μὴ οἷόν τε εἴη, πράως οἰστέον ἐλάττους τιθέντα τῷ μὴ συμπάσχειν. τὸν δὲ θυμὸν ὅσον οἷόν τε ἀφαιρετέον καὶ εἰ δυνατὸν πάντῃ· εἰ δὲ μή, μὴ αὐτὸν γοῦν συναναμιγνύναι τὴν προαίρεσιν, ἀλλ' ἄλλου εἶναι τὸ ἀπροαίρετον, τὸ δ' ἀπροαίρετον ἀσθενὲς καὶ ὀλίγον· τὸν δὲ φόβον πάντῃ· περὶ οὐδενὸς γὰρ φοβήσεται - τὸ δ' ἀπροαίρετον καὶ ἐνταῦθα - χρηστέον δὲ ἄρα καὶ θυμῷ καὶ φόβῳ ἐν νουθετήσει. ἐπιθυμίαν δὲ παντὸς φαύλου ἐξοριστέον. σίτων δὲ καὶ ποτῶν οὐκ αὐτὸς ἕξει ἧπερ αὐτός, ἀφροδισίων δὲ τῶν φυσικῶν οὐδὲ τὸ ἀπροαίρετον· εἰ δ' ἄρα, ὅσον μέχρι φαντασίας προπετοῦς τῆς κατὰ τοὺς ὕπνους. ὅλως δὲ αὐτὴ μὲν πάντων ἡ ψυχὴ ἡ νοερὰ τοῦ καθαιρομένου τούτων ἔστω καθαρά. βουλέσθω δὲ καὶ τὸ κινούμενον πρὸς τὸ ἄλογον τῶν σωματικῶν παθῶν ἀσυμπαθῶς κινεῖσθαι καὶ ἀπροσέκτως, ὥστε καὶ τὰς κινήσεις εὐθύς τε λύεσθαι τῇ γειτνιάσει τοῦ λογιζομένου. οὐκ ἔσται τοίνυν μάχη προκοπτούσης τῆς καθάρσεως, ἀλλὰ λοιπὸν παρὼν ὁ λόγος ἀρκέσει, ὃν τὸ χεῖρον αἰδέσεται, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ χεῖρον δυσχεραῖναι, ἂν ὅλως κινηθῇ, ὅτι μὴ ἡσυχίαν ἦγε παρόντος τοῦ δεσπότου, καὶ ἀσθένειαν ἑαυτῷ ἐπιτιμῆσαι. καὶ αὗται μὲν ἔτι μετριοπάθειαι ἐπίτασιν εἰς ἀπάθειαν λαμβάνουσαι· ὅταν δὲ παντελῶς τὸ συμπαθὲς ἐκκαθαρθῇ, σύνεστι τούτῳ τὸ ἀπαθές, ὅτι καὶ τὸ πάθος τὴν κίνησιν ἐλάμβανε τοῦ λογισμοῦ τὸ ἐνδόσιμον διὰ τῆς ῥοπῆς παρεσχηκότος.

33. Ἕκαστον κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔστι που, εἰ ὅλως ἔστι που, οὐ μέντοι παρὰ τὴν φύσιν.

Σώματι μὲν οὖν ἐν ὕλῃ καὶ ὄγκῳ ὑφεστῶτι τὸ εἶναί πού ἐστι τὸ ἐν τόπῳ εἶναι· διὸ καὶ τῷ σώματι τοῦ κόσμου ἐνύλῳ καὶ ἐνόγκῳ ὄντι τὸ πανταχοῦ εἶναι ὑπῆρξεν ἐν διαστάσει τε καὶ τόπῳ διαστάσεως. τῷ δὲ νοητῷ κόσμῳ καὶ ὅλως τῷ ἀύλῳ καὶ καθ' αὐτὸ ἀσωμάτῳ, ἀόγκῳ ὄντι καὶ ἀδιαστάτῳ, οὐδ' ὅλως τὸ ἐν τόπῳ πρόσεστιν, ὥστε τὸ εἶναι πανταχοῦ τῷ ἀσωμάτῳ οὐκ ἦν τοπικόν.

Οὔτε ἄρα μέρος μέν τί ἐστιν αὐτοῦ τῇδε, μέρος δὲ τιδε - οὐκέτι γὰρ ἐκτὸς ἔσται τόπου οὐδὲ ἀδιάστατον - ἀλλ' ὅλον ἐστίν, ὅπου καὶ ἔστιν· οὔτε ἐνθάδε μέν ἐστιν, ἀλλαχοῦ δὲ οὔ - κατειλημμένον γὰρ ἔσται ὑπὸ τοῦ

τῇδε, ἀφεστηκὸς δὲ τοῦ ἐκεῖσε - οὐδὲ πόρρω μὲν τοῦδε, ἐγγὺς μέντοι τοῦδε, ὡς τὸ πόρρω καὶ ἐγγὺς τῶν ἐν τόπῳ πεφυκότων εἶναι λέγεται κατὰ μέτρα διαστημάτων. ὅθεν ὁ μὲν κόσμος τῷ νοητῷ διαστατῶς πάρεστι, τὸ δὲ ἀσώματον τῷ κόσμῳ ἀμερῶς καὶ ἀδιαστάτως.

Τὸ δ' ἀμερὲς ἐν διαστατῷ ὅλον γίνεται κατὰ πᾶν μέρος ταὐτὸν ὂν καὶ ἓν ἀριθμῷ. κἂν ἀπείροις μέρεσιν εἰ τύχοι τοῦ διαστατοῦ, παρὸν ὅλον τὸ ἀδιάστατον οὔτε μεριοθὲν πάρεστι, τῷ μέρει διδὸν μέρος, οὔτε πληθυνθέν, τῷ πλήθει παρέχον ἑαυτὸ πολλαπλασιαοθέν, ἀλλ' ὅλον πᾶσί τε τοῖς μέρεσι τοῦ ὠγκωμένου ἑνί τε ἑκάστῳ τοῦ πλήθους καὶ παντὶ τῷ ὄγκῳ καὶ παντὶ τῷ πλήθει πάρεστιν ἀμερῶς καὶ ἀπληθύντως καὶ ὡς ἓν ἀριθμῷ. τὸ δὲ μερικῶς καὶ διηρημένως ἀπολαύειν αὐτοῦ προσῆν τοῖς εἰς μέρη ἑτεροδύναμα ἐσκεδασμένοις, οἷς συνέβαινε πολλάκις τὸ αὐτῶν ἐλάττωμα τῆς φύσεως ἐκείνης καταψεύδεσθαι

{καὶ} ⟨ἡ⟩ ἀπορεῖν γε περὶ τῆς οὐσίας, ἀπὸ τῆς αὐτοῖς εἰωθυίας ἡ εἰς τὴν ἐκείνης μεταβᾶσι. τῷ μὲν ἄρα πεπληθυσμένῳ φύσει καὶ μεμεγεθυσμένῳ τὸ ἀμερὲς καὶ ἀπλήθυντον μεμεγέθυνται καὶ πεπλήθυνται καὶ οὕτως αὐτοῦ ἀπολαύει ὡς αὐτὸ πέφυκεν, οὐχ ὡς ἐκεῖνό ἐστι· τῷ δ' ἀμερεῖ καὶ ἀπληθύντῳ φύσει ἀμερές ἐστι καὶ ἀπλήθυντον τὸ μεριστὸν καὶ πεπληθυσμένον, καὶ οὕτως αὐτῷ πάρεστι, τοῦτ' ἔστιν, αὐτὸ ἀμερῶς πάρεστι καὶ ἀπληθύντως καὶ ἀτόπως κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τῷ μεριστῷ καὶ πεπληθυσμένῳ φύσει καὶ ὄντι ἐν τόπῳ, τὸ δὲ μεριστὸν καὶ πεπληθυσμένον καὶ ἐν τόπῳ πάρεστι θατέρῳ τούτων ἐκτὸς ὄντι μεριστῶς καὶ πεπληθυσμένως καὶ τοπικῶς.

Δεῖ τοίνυν ἐν ταῖς σκέψεσι κατακρατοῦντας τῆς ἑκατέρου ἰδιότητος μὴ ἐπαλλάττειν τὰς φύσεις, μᾶλλον δὲ τὰ προσόντα τοῖς σώμασιν ἢ τοιαῦτα μὴ φαντάζεσθαι καὶ δοξάζειν περὶ τὸ ἀσώματον· οὐ γὰρ ἂν τὰ ἰδιά τις τοῦ καθαρῶς ἀσωμάτου προσγράψειε τοῖς σώμασι. τῶν μὲν γὰρ σωμάτων ἐν συνηθείᾳ πᾶς, ἐκείνων δὲ μόλις ἐν γνώσει γίνεται ἀοριστῶν περὶ αὐτά, οὐχ ὅτι καὶ αὐτόθεν ἐπιβάλλων, ἕως ἂν ὑπὸ φαντασίας κρατῆται.

Οὕτως οὖν ἐρεῖς· εἰ τὸ μὲν ἐν τόπῳ καὶ ἔξω ἑαυτοῦ, ὅτι εἰς ὄγκον προελήλυθε, τὸ ⟨δὲ⟩ νοητὸν οὔτε ἐν τόπῳ καὶ ἐν ἑαυτῷ, ὅτι οὐκ εἰς ὄγκον προελήλυθεν, εἰ τὸ μὲν εἰκών, τὸ δὲ ἀρχέτυπον, τὸ μὲν πρὸς τὸ νοητὸν κέκτηται τὸ

εἶναι, τὸ δὲ ἐν ἑαυτῷ· πᾶσα γὰρ εἰκὼν νοῦ ἐστιν εἰκών.
Καὶ ὡς μεμνημένον δεῖ τῆς ἀμφοῖν ἰδιότητος μὴ θαυμάζειν τὸ παρηλλαγμένον ἐν τῇ συνόδῳ, εἰ δεῖ ὅλως σύνοδον λέγειν· οὐ γὰρ δὴ σωμάτων σύνοδον σκοπούμεθα, ἀλλὰ πραγμάτων παντελῶς ἐκβεβηκότων ἀπ' ἀλλήλων κατ' ἰδιότητα ὑποστάσεως. διὸ καὶ ἡ σύνοδος ἐκβεβηκυῖα τῶν θεωρεῖσθαι εἰωθότων ἐπὶ τῶν ὁμοουσίων. οὔτε οὖν κρᾶσις ἢ μῖξις ἢ σύνοδος ἢ παράθεσις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος φαντάζων μὲν παρὰ τὰς ὁπωσοῦν γινομένας ἄλλων πρὸς ἄλλα κοινωνίας τῶν ὁμοουσίων, πασῶν δὲ ἐκβεβηκὼς τῶν πιπτουσῶν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν.

34. Τὸ ὄντως ὂν οὔτε μέγα οὔτε μικρόν ἐστι - τὸ γὰρ μέγα καὶ μικρὸν κυρίως ὄγκου ἴδια -, ἐκβεβηκὸς δὲ τὸ μέγα καὶ μικρὸν καὶ ὑπὲρ τὸ μέγα ὂν καὶ ὑπὲρ τὸ μικρὸν καὶ ὑπὸ τοῦ μεγίστου καὶ ὑπὸ τοῦ ἐλαχίστου ταὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ ὄν, εὑρίσκεται καὶ ἅμα ὑπὸ παντὸς μεγίστου τοῦτο καὶ ὑπὸ παντὸς ἐλαχίστου· μήτε γὰρ ὡς μέγιστον αὐτὸ ὑπονοήσῃς - ⟨εἰ δὲ μή, ἀπορήσεις πῶς μέγιστον ὂν τοῖς ἐλαχίστοις ὄγκοις πάρεστι μὴ μεριοθὲν ἢ μειωθὲν ἢ συσταλέν - μήτε ὡς ἐλάχιστον -⟩ εἰ δὲ μή, ἀπορήσεις πῶς ἐλάχιστον ὂν τοῖς μεγίστοις ὄγκοις πάρεστι μὴ πολλαπλασιαοθὲν ἢ αὐξηθὲν ἢ παραταθέν - ἀλλὰ τὸ ἐκβεβηκὸς τὸν μέγιστον ὄγκον εἰς τὸ μέγιστον καὶ τὸν ἐλάχιστον εἰς τὸ ἐλάχιστον ἅμα λαβὼν ἐπινοήσεις, πῶς ἅμα καὶ ἐν τῷ τυχόντι καὶ ἐν παντὶ καὶ ἐν ἀπείροις θεωρεῖται πλήθεσί τε καὶ ὄγκοις τὸ αὐτὸ ὂν ⟨καὶ⟩ ἐν ἑαυτῷ μένον· σύνεστι γὰρ τῷ μεγέθει τοῦ κόσμου κατὰ τὴν αὐτοῦ ἰδιότητα ἀμερῶς τε καὶ ἀμεγέθως καὶ φθάνει τὸν ὄγκον τοῦ κόσμου, καὶ πᾶν μέρος τοῦ κόσμου περιλαβὸν τῇ ἑαυτοῦ ἀμερείᾳ, ὥσπερ αὖ ὁ κόσμος τῇ ἑαυτοῦ πολυμερείᾳ πολυμερῶς αὐτῷ σύνεστι καὶ καθ' ὅσον οἷός τε, καὶ οὐ δύναται αὐτὸ περιλαβεῖν οὔτε καθ' ὅλου οὔτε κατὰ πᾶσαν αὐτοῦ τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἐν πᾶσιν αὐτῷ ὡς ἀπείρῳ καὶ ἀδιεξιτήτῳ ἐντυγχάνει κατά τε ἄλλα καὶ καθ' ὅσον ὄγκου παντὸς καθαρεύει.

35. Τὸ ὄγκῳ μεῖζον δυνάμει ἔλαττον, συγκρινόμενον οὐ πρὸς τὰ ὅμοια γένη, πρὸς δὲ τὰ κατ' εἶδος ἐξηλλαγμένα δι' ἑτερότητα οὐσίας· οἷον γὰρ ἔκβασις ἣν ἀφ' ἑαυτοῦ

ὁ ὄγκος καὶ κατακερματισμὸς τῆς δυνάμεως. τὸ ἄρα δυνάμει ὑπερέχον ὄγκου παντὸς ἀλλότριον· πεπλήρωται γὰρ ἑαυτῆς ἡ δύναμις εἰς ἑαυτὴν κεχωρηκυῖα, καὶ ἑαυτὴν δυναμοῦσα τὸ οἰκεῖον κέκτηται κράτος. διόπερ τὸ σῶμα προελθὸν εἰς ὄγκον τοσοῦτον ἀφέστηκεν ἐν ἐλαττώσει δυνάμεως τῆς τοῦ ἀσωμάτου ὄντως ὄντος δυνάμεως, ὅσον τὸ ὄντως ὂν ἐν ὄγκῳ οὐκ ἐκενώθη, μένον ἐν μεγέθει τῆς αὐτοῦ διὰ τὸ ἄογκον δυνάμεως. ὡς οὖν τὸ ὄντως ὂν πρὸς ὄγκον ἀμέγεθες καὶ ἄογκον, οὕτω τὸ σωματικὸν πρὸς τὸ ὄντως ὂν ἀσθενὲς καὶ ἀδύναμον· τὸ μὲν γὰρ μεγέθει δυνάμεως μέγιστον ὄγκου ⟨ἀλλότριον, τὸ δὲ μεγέθει ὄγκου μέγιστον δυνάμεως⟩ λειπόμενον. ὥστε πανταχοῦ ὢν ὁ κόσμος πανταχοῦ ὄντι τῷ ὄντι, ὡς λέγεται πανταχοῦ εἶναι, ἐντυγχάνων περιλαβεῖν τὸ μέγεθος τῆς δυνάμεως οὐ δύναται, ἐντυγχάνει δὲ οὐ μεριστῶς συνόντι, ἀλλ' ἀμεγέθως καὶ ἀόγκως. ἡ οὖν παρουσία οὐ τοπική, ἐξομοιωτικὴ δέ, καθ' ὅσον οἷόν τε σῶμα ὁμοιοῦσθαι ἀσωμάτῳ καὶ ἀσώματον θεωρεῖσθαι ἐν σώματι ὁμοιουμένῳ αὐτῷ. καὶ οὐ πάρεστιν οὖν τὸ ἀσώματον, καθ' ὅσον ὁμοιοῦσθαι τὸ ἔνυλον τῷ καθαρῶς ἀύλῳ οὐχ οἷόν τε, καὶ πάρεστι, καθ' ὅσον ὁμοιοῦσθαι δύναται τὸ σωματικὸν τῷ ἀσωμάτῳ. οὐ μὴν ἐνοῦται διὰ τῆς καταδοχῆς· ἐφθάρη γὰρ ἂν ἑκάτερον, τὸ μὲν ἔνυλον δεξάμενον τὸ ἄυλον διὰ τῆς εἰς αὐτὸ μεταβολῆς, τὸ δὲ ἄυλον γεγονὸς ἔνυλον. ὁμοιώσεις οὖν καὶ μετοχαὶ ἀπὸ τῶν δυνάμεων καὶ ἀδυναμιῶν εἰς τὰ οὕτως ἑτεροούσια φοιτῶσι παρ' ἀλλήλων εἰς ἄλληλα. πολὺ ἄρα τὸ ἀπὸν τῷ μὲν κόσμῳ τῆς δυνάμεως τοῦ ὄντος, τῷ δὲ ὄντι τῆς ἀδυναμίας τοῦ ἑνύλου· τὸ δ' ἐν μέσῳ ὁμοιοῦν καὶ ὁμοιούμενον καὶ συνάπτον τὰ ἄκρα ταυτὶ γέγονεν αἴτιον τῆς περὶ τὰ ἄκρα ἀπάτης διὰ τὸ τῇ ὁμοιώσει προστιθέναι τῷ ἑτέρῳ τὰ ἕτερα.

36. Τὸ ὄντως ὂν πολλὰ λέγεται οὐ τόποις διαφόροις οὐδὲ ὄγκου μέτροις, οὐ σωρείᾳ, οὐ μερῶν μεριστοῖς περιγραφαῖς ἢ διαλήψεσιν, ἀλλ' ἑτερότητι ἀύλῳ καὶ ἀόγκῳ καὶ ἀπληθύντῳ κατὰ πλῆθος διηρημένον. διὸ καὶ ἕν· καὶ οὐκ ὡς ἓν σῶμα οὐδ' ὡς ἓν τόπῳ οὐδ' ὡς εἷς ὄγκος, ἀλλὰ ἓν πολλά, ὅτι καθ' ὃ ἓν ἕτερον. καὶ ἡ ἑτερότης αὐτοῦ διήρηται καὶ ἥνωται· οὐ γὰρ ἔξωθεν ἐπίκτητος οὐδὲ ἐπεισοδιώδης αὐτοῦ ἡ ἑτερότης· οὐδὲ ἄλλου μεθέξει,

ἀλλ᾽ ἑαυτῷ πολλά. ταῖς γὰρ πάσαις ἐνεργείαις ἐνεργεῖ μένον ὃ ἔστιν, ὅτι τὴν πᾶσαν ἑτερότητα διὰ τῆς ταυτότητος ὑπέστησεν, οὐκ ἐν διαφορότητι θατέρου πρὸς τὸ ἕτερον θεωρουμένην καθάπερ ἐπὶ τῶν σωμάτων. ἐπὶ τούτων μὲν γὰρ ἀνάπαλιν καὶ ἡ ἑνότης ἐν ἑτερότητι, ὡς ἂν προηγουμένης μὲν ἐν αὐτοῖς τῆς ἑτερότητος, ἔξωθεν δὲ καὶ ἐπεισοδιώδους τῆς ἑνότητος ἐγγενομένης· ἐπὶ γὰρ τοῦ ὄντος ἡ μὲν ἑνότης προηγεῖται καὶ ἡ ταυτότης, ἡ δὲ ἑτερότης ἐκ τοῦ ἐνεργητικὴν εἶναι τὴν ἑνότητα γέγονε. διόπερ ἐκεῖνο μὲν ἐν ἀμερεῖ πεπλήθυνται, τοῦτο δὲ ἐν πλήθει καὶ ὄγκῳ ἤνωται· κἀκεῖνο μὲν ἐν ἑαυτῷ ἵδρυται, καθ᾽ ἓν ὂν ἐν ἑαυτῷ καὶ οὐκ ἐξιστάμενον, τοῦτο δὲ οὐδέποτε ἐν ἑαυτῷ, ὡς ἂν ἐν ἑκστάσει λαβὸν τὴν ὑπόστασιν. τὸ μὲν ἄρα ἓν παντενέργητον, τὸ δὲ πλῆθος ἑνιζόμενον. πιέζειν οὖν δεῖ, πῶς ἓν ἐκεῖνο καὶ ἕτερον, καὶ πῶς πάλιν τοῦτο πλῆθος καὶ ἕν, καὶ μὴ ἐπαλλάττειν τὰ τοῦ ἑτέρου ἴδια εἰς τὰ θατέρῳ προσόντα.

37. Οὐ διὰ τὸ πλῆθος τῶν σωμάτων δεῖ νομίζειν τὸ πλῆθος τῶν ψυχῶν γενέσθαι, πρὸ δὲ τῶν σωμάτων εἶναι καὶ πολλὰς καὶ μίαν, οὔτε τῆς μιᾶς καὶ ὅλης κωλυούσης τὰς πολλὰς ἐν αὐτῇ εἶναι οὔτε τῶν πολλῶν τὴν μίαν εἰς αὐτὰς μεριζουσῶν. διέστησαν γὰρ οὐκ ἀποκοπεῖσαι οὐδὲ ἀποκερματίσασαι εἰς ἑαυτὰς τὴν ὅλην, καὶ πάρεισιν ἀλλήλαις οὐ συγκεχυμέναι οὐδὲ σωρὸν ποιοῦσαι τὴν ὅλην· οὔτε γὰρ πέρασίν εἰσι διειλημμέναι οὔτε πάλιν ἀλλήλαις συγκεχυμέναι, ὥσπερ οὐδὲ ἐπιστῆμαι συνεχύθησαν αἱ πολλαὶ ἐν ψυχῇ μιᾷ καὶ πάλιν οὐκ ἔγκεινται ὡς τὰ σώματα τῇ ψυχῇ ἑτεροουσίως, ἀλλὰ τῆς ψυχῆς ποιαὶ ἦσαν ἐνέργειαι.

᾽Απειροδύναμος γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις καὶ καθ᾽ ἕκαστον τὸ τυχὸν αὐτῆς ψυχή, καὶ αἱ πᾶσαι μία καὶ πάλιν ἡ ὅλη ἄλλη παρὰ πάσας. ὡς γὰρ τὰ σώματα ἐπ᾽ ἄπειρον τεμνόμενα οὐ καταλήγει εἰς ἀσώματον, κατ᾽ ὄγκον λαμβανόντων τῶν τμημάτων τὴν διαφοράν, οὕτω ψυχὴ εἶδος οὖσα ζωτικὸν ἐπ᾽ ἄπειρον κατὰ τὰ εἴδη συνείληπται, παραλλαγὰς ἔχουσα εἰδητικὰς καὶ ἡ ὅλη σὺν ταύταις οὖσα καὶ ἄνευ τούτων· ἡ γὰρ ἐπ᾽ αὐτῆς οἷον τομὴ ἑτερότης ἦν μενούσης τῆς ταυτότητος. εἰ δ᾽ ἐπὶ τῶν σωμάτων, ἐφ᾽ ὧν ἡ ἑτερότης ἐκράτει μᾶλλον τῆς ταυτότητος, οὐδὲν

ἐπεισελθὸν ἀσώματον διέκοψε τὴν ἕνωσιν, μένει δὲ πάντα ἡνωμένα μὲν κατὰ τὴν οὐσίαν, ταῖς δὲ ποιότησι καὶ τοῖς ἄλλοις εἴδεσι διειλημμένα, τί χρὴ καὶ λέγειν καὶ ὑπονοεῖν ἐπὶ τῆς εἰδικῆς ἀσωμάτου ζωῆς, ἐφ' ἧς ἡ ταυτότης μᾶλλον κεκράτηκε τῆς ἑτερότητος καὶ οὐδὲν ὑπόκειται ἀλλοῖον παρὰ τὸ εἶδος - ἀφ' ἧς καὶ τοῖς σώμασιν ἡ ἑνότης - οὐδὲ σῶμα συνεμπεσὸν ἀποκόπτει τὴν ἕνωσιν, καίπερ πρὸς τὰς ἐνεργείας ἐν πολλοῖς ἐμποδίζον; αὐτὴ δι' αὐτὴν ἡ ταυτότης αὐτῆς πάντα ποιεῖ καὶ εὑρίσκει διὰ τῆς ἐπ' ἄπειρον εἰδητικῆς ἐνεργείας, τοῦ τυχόντος μέρους πάντα δυναμένου ὅταν σωμάτων καθαρεύῃ, ὡς τὸ τυχὸν μέρος τοῦ σπέρματος τὴν τοῦ παντὸς σπέρματος ἔχει δύναμιν.

Ὥσπερ δὲ κρατηθὲν ἐν ὕλῃ τι σπέρμα καθ' ἕκαστον ὧν ἐδύνατο λόγων ἐν τοῖς μέρεσι τῇ ὕλῃ κρατεῖται καὶ πάλιν συναχθὲν εἰς τὴν τοῦ σπέρματος δύναμιν καθ' ἕκαστον τῶν μερῶν ἔχει τὴν πᾶσαν δύναμιν, οὕτω καὶ ψυχῆς ἀύλου τὸ ὡς μέρος ἐπινοούμενον τῆς πάσης ψυχῆς ἔχει τὴν δύναμιν. τὸ δὲ πρὸς ὕλην ῥέψαν κεκράτηται μὲν καθ' ὃ εἶδος ῥέψαν ἐπιτηδείως ἔσχε προσομιλεῖν ἐνύλῳ, ἔχει δὲ τὴν τῆς ὅλης δύναμιν ἤδη καὶ ἐντυγχάνει οὖση ἐν ἑαυτῷ, ὅταν ἀπὸ τοῦ ἐνύλου ἀποστὰν ἐν ἑαυτῷ γένηται. ἐπεὶ δὲ πρὸς μὲν ὕλην ῥεπούσῃ ἀπορία πάντων καὶ τῆς οἰκείας δυνάμεως κένωσις, εἰς δὲ τὸν νοῦν ἀναγομένῃ τὸ πλῆρες αὐτῆς κατὰ ⟨τὸ⟩ τὴν δύναμιν ἔχειν τῆς πάσης εὑρίσκετο, τὴν μὲν εἰκότως Πενίαν, τὴν δὲ Πόρον οἱ τοῦτο πρῶτον γνόντες τῆς ψυχῆς τὸ πάθος ᾐνίξαντο.

38. Παραστῆσαι βουλόμενοι ὡς ἐνδέχεται διὰ λόγου {παραστῆσαι} τὴν τοῦ ὄντος {ἀσωμάτου} ἰδιότητα οἱ παλαιοί, ὅταν αὐτὸ ⸢ἓν⸣ εἴπωσι, προστιθέασιν εὐθὺς ⸢πάντα⸣, καθ' ὃ ἕν τι τῶν κατ' αἴσθησιν συνεγνωσμένων· ὅταν δὲ ἀλλοῖον τὸ ἓν τοῦτο ὑπονοήσωμεν, οὐχ ὁρῶντες ἐπὶ τοῦ αἰσθητοῦ τὸ ὅλον τοῦτο ἓν πάντα καθ' ὃ ἕν, τῷ πάντα αὐτὸ {ἓν} εἶναι συνῆψαν τὸ ⸢ἓν καθ' ὃ ἕν⸣, ἵνα ἀσύνθετόν τι νοήσωμεν τὸ πάντα εἶναι ἐπὶ τοῦ ὄντος καὶ σωρείας ἀποστῶμεν. καὶ ὅταν {δὲ} πανταχοῦ αὐτὸ εἶναι εἴπωσι, προστιθέασιν ὅτι οὐδαμοῦ· ὅταν δὲ ἐν πᾶσιν εἶναι καὶ ἐν παντὶ τῷ ἐπιτηδείως αὐτὸ δέχεσθαι δυναμένῳ μεριστῷ, προστιθέασιν ὅτι ἐν ὅλῳ ὅλον. καὶ

ὅλως διὰ τῶν ἐναντιωτάτων αὐτὸ δεδηλώκασιν, ἅμα ταῦτα λαμβάνοντες, ἵνα τὰς ἀναπλαστικὰς ἀπὸ σωμάτων ἐξορίσωμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπινοίας, αἳ παρασκιάζουσι τὰς γνωριστικὰς ἰδιότητας τοῦ ὄντος.

39. Τὰ κατηγορούμενα τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἐνύλου ἀληθῶς ἐστι ταῦτα· τὸ πάντῃ εἶναι πεφορημένον, τὸ μεταβλητὸν εἶναι, τὸ ὑφεστάναι ἐν ἑτερότητι, τὸ σύνθετον εἶναι, τὸ καθ' αὑτὸ λυτὸν ὑπάρχειν, τὸ ἐν τόπῳ, τὸ ἐν ὄγκῳ θεωρεῖσθαι καὶ ὅσα τούτοις παραπλήσια. τοῦ δὲ ὄντως ὄντος καὶ καθ' αὑτὸ ὑφεστηκότος ἀύλου τὸ εἶναι ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ ἱδρυμένον, τὸ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχειν, τὸ ἐν ταυτότητι οὐσιῶσθαι, τὸ ἀμετάβλητον εἶναι κατ' οὐσίαν, τὸ ἀσύνθετον, τὸ μήτε λυτὸν μήτε ἐν τόπῳ εἶναι μήτε εἰς ὄγκον διαπεφορῆσθαι, τὸ μήτε γινόμενον μήτε ἀπολλύμενον εἶναι καὶ ὅσα τούτοις ὅμοια· ὧν ἐχομένους δεῖ μηδὲν ἐπαλλάττοντας περὶ τῆς διαφόρου αὐτῶν φύσεως καὶ αὐτοὺς λέγειν καὶ ἄλλων λεγόντων ἐπακούειν.

40. Ὅταν λάβῃς ἀένναον οὐσίαν ἐν ἑαυτῇ κατὰ δύναμιν ἄπειρον καὶ νοεῖν ἄρξῃ ὑπόστασιν ἀκάματον, ἄτρυτον, οὐδαμῇ μὲν ἐλλείπουσαν, ὑπερεξαίρουσαν δὲ τῇ ζωῇ τῇ ἀκραιφνεστάτῃ καὶ πλήρει ἀφ' ἑαυτῆς ἐν αὐτῇ τε ἱδρυμένῃ καὶ κεκορεσμένῃ ἐξ ἑαυτῆς καὶ οὐδ' ἑαυτὴν ζητούσῃ, ταύτῃ ἐάνπερ τὸ ποῦ ἐπιβάλῃς ἢ τὸ πρός τι, ἅμα τῷ ἠλαττῶσθαι ἐξ ἐνδείας τοῦ ποῦ ἢ πρός τι εὐθὺς ἐκείνην μὲν οὐκ ἠλάττωσας, ἑαυτὸν δὲ ἀπέστρεψας, κάλυμμα λαβὼν τὴν ὑποδραμοῦσαν τῆς ὑπονοίας φαντασίαν.

Οὐ γὰρ δὴ ὑπερβήσῃ παρελθὼν τὴν τοιαύτην οὐδ' αὖ στήσεις οὐδ' ἀπαρτήσεις οὐδὲ καταλήξεις εἰς μικρόν, ὡς οὐκέτι ἐχούσης διδόναι ἐν τῷ κατὰ μικρὸν ἐπιλείπειν· ἀδιάλειπτος γὰρ μᾶλλον ἢ πᾶς πηγῶν τὸ ἀεὶ χεόμενον νοῶν καὶ ἀδιάλειπτον. ἢ συνθέειν οὖν δυνηθεὶς καὶ τῷ παντὶ ὁμοιωθῆναι τοῦ ὄντος οὐδὲν ἐπιζητήσεις, ἢ ζητῶν παρεκβήσῃ ⟨εἰς ἄλλο καὶ πεσῇ παρὸν οὐκ ἰδὼν τῷ⟩ εἰς ἄλλο βλέψαι. εἰ δ' οὐδὲν ἐπιζητήσεις στὰς ἐπὶ σαυτοῦ καὶ τῆς σαυτοῦ οὐσίας, τῷ παντὶ ὡμοιώθης καὶ οὐκ ἐνεσχέθης ἔν τινι τῶν ἀπ' αὐτοῦ· οὐδ' εἶπας οὐδὲ σύ ⸢τοσοῦτός εἰμι⸣, ἀφεὶς ⟨δὲ⟩ τὸ ⸢τοσοῦτος⸣ γέγονας πᾶς· καίτοι καὶ πρότερον ἦσθα πᾶς, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι προσῆν σοι μετὰ τοῦ ⸢πᾶς⸣ καὶ

ἐλάττων ἐγίνου τῇ προσθήκῃ, ὅτι μὴ ἐκ τοῦ ὄντος ἦν ἡ προσθήκη· οὐδὲν γὰρ ἐκείνῳ προσθήσεις. ὅταν οὖν τις καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γένηται, οὐ πᾶς, τῇ πενίᾳ σύνοικος καὶ ἐνδεὴς πάντων· ἀφεὶς οὖν τὸ μὴ ὄν, τότε πᾶς, κόρος αὐτὸς ἑαυτοῦ· ὥστε ** ἀπολαμβάνει δ' ἑαυτὸν ἀφεὶς τὰ ταπεινώσαντα καὶ κατασμικρύναντα - καὶ μάλιστα, ὅταν ἐκεῖνα εἶναι αὐτὸν τὰ σμικρὰ τῇ φύσει καὶ οὐχ ὅστις ἐστὶν αὐτὸς τῇ ἀληθείᾳ δοξάζῃ· ἀπέστη γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ ἅμα καὶ ἀπέστη τοῦ ὄντος - κἂν στῇ τις ἐν αὐτῷ παρὼν παρόντι, τότε παρῆν καὶ τῷ ὄντι πανταχοῦ ὄντι· ὅταν δὲ ἀφεὶς αὐτὸν ⟨ἀποστῇ ἀφ' ἑαυτοῦ,⟩ ἀπέστη κἀκείνου. τοιαύτην γὰρ ἀξίαν εἰληφε παρεῖναι τῷ αὐτῷ παρόντι καὶ ἀπεῖναι τῷ αὐτοῦ ἑκστάντι. εἰ δὲ ⟨παροῦσιν ἑαυτοῖς⟩ πάρεστι μὲν ἡμῖν τὸ ὄν, ἄπεστι δὲ τὸ μὴ ὄν, μετὰ δὲ ἄλλων οὖσιν οὐ πάρεστιν, οὐκ ἦλθεν ἵνα παρῇ, ἀλλ' ἡμεῖς ἀπήλθομεν ὅτε οὐ πάρεστι. καὶ τί θαυμαστόν; αὐτὸς γάρ σοι παρὼν οὐκ ἀπῆς αὐτοῦ· καὶ οὐ πάρει σαυτῷ καίπερ παρὼν καὶ αὐτὸς ὢν ὁ παρών τε καὶ ἀπών, ὅταν πρὸς ἄλλα βλέπῃς παρεὶς σαυτὸν βλέπειν. εἰ δ' οὕτω σαυτῷ παρὼν οὐ πάρει καὶ διὰ τοῦτο σαυτὸν ἀγνοεῖς καὶ πάντα μᾶλλον † εις πάρει καὶ † πόρρω σου ὄντα εὑρίσκεις ἢ σαυτὸν.σαυτῷ φύσει παρόντα, τί θαυμάζεις, εἰ τὸ οὐ παρὸν πόρρω σοῦ ἐστι τοῦ πόρρω αὐτοῦ διὰ τὸ καὶ σαυτοῦ πόρρω γεγονότος; ⟨αὐτὸς γὰρ ὅσῳ πρόσει σοι⟩ {ὅσῳ γὰρ ἑαυτῷ πρόσει} καίτοι παρόντι καὶ ἀναποστάτῳ ὄντι, {αὐτὸς γὰρ ὅσῳ πρόσεισι} τόσῳ κἀκείνῳ πρόσει, ὃ δὴ οὕτω σοῦ ἐστιν ἀναπόσπαστον κατ' οὐσίαν ὡς σὺ σαυτοῦ· ὥστε καὶ πάρεστί σοι καθόλου γινώσκειν, τί τε πάρεστι τῷ ὄντι καὶ τί ἄπεστι τοῦ ὄντος παρόντος πανταχοῦ καὶ πάλιν ὄντος οὐδαμοῦ. τοῖς μὲν γὰρ δυναμένοις χωρεῖν εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν νοερῶς καὶ τὴν αὐτῶν γινώσκειν οὐσίαν ⟨καὶ⟩ ἐν αὐτῇ τῇ γνώσει καὶ τῇ εἰδήσει τῆς γνώσεως αὐτοὺς ἀπολαμβάνειν καθ' ἑνότητα τὴν τοῦ γινώσκοντος καὶ γινωσκομένου, {καὶ} τούτοις παροῦσιν αὐτοῖς πάρεστι καὶ τὸ ὄν· ὅσοι δ' ἂν παρεξέλθωσιν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἑαυτῶν πρὸς τὰ ἄλλα, ἀποῦσιν ἑαυτῶν ἄπεστι καὶ τὸ ὄν.

Εἰ δ' ἡμεῖς ἐπεφύκειμεν ἱδρῦσθαι ἐν τῇ αὐτῶν οὐσίᾳ καὶ πλουτεῖν ἀφ' ἑαυτῶν καὶ μὴ ἀπέρχεσθαι πρὸς ὃ μὴ ἦμεν καὶ πένεσθαι ἑαυτῶν καὶ διὰ τοῦτο πάλιν τῇ πενίᾳ

*συνεῖναι καίπερ παρόντος κόρου, καὶ ἀπὸ τοῦ ὄντος οὐ τόπῳ, οὐκ οὐσίᾳ κεχωρισμένοι οὐδ' ἄλλῳ τινὶ ἀποτετμημένοι τῇ πρὸς τὸ μὴ ὂν στροφῇ χωριζόμεθα, δίκην ἄρα ταύτην ἀποτίννυμεν τῇ τοῦ ὄντος ἀποστροφῇ αὐτοὺς ἀποστρεφόμενοι καὶ ἀγνοοῦντες, καίτοι πάλιν ἐν τῇ αὐτῶν φιλίᾳ ἑαυτούς τε ἀπολαμβάνοντες καὶ τῷ θεῷ συναπτόμενοι. καὶ ὀρθῶς ἄρα εἴρηται, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ** ἀποδιδράσκοντα, λύειν δὲ ἐκ τῶν δεσμῶν πειρᾶσθαι, ὡς ἄν του πρὸς τὰ τῇδε ἐστραμμένου καὶ ἑαυτὸν θεῖον ὄντα καταλελοιπότος, ὥς φησι, 'φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης'. ὥστε πᾶς φαῦλος βίος δουλείας πλήρης καὶ ἀσεβείας καὶ διὰ τοῦτο ἄθεός τε καὶ ἄδικος † ἐν αὐτῷ πνεῦμα πλῆρες ὑπάρχον τῆς ἀσεβείας καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἀδικίας. † καὶ οὕτω πάλιν ἐν ἰδιοπραγίᾳ ὀρθῶς εἴρηται εὑρίσκεσθαι τὸ δίκαιον, ἐν δὲ ἀπονεμήσει τοῦ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ τῶν συζώντων εἰκόνα κεῖσθαι καὶ εἴδωλον τῆς ἀληθινῆς δικαιοσύνης.*

41. *Τὸ ἐν ἄλλῳ ἔχον τὸ εἶναι καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ χωριστῶς ἀπ' ἄλλου μὴ οὐσιωμένον ἐὰν εἰς ἑαυτὸ στρέφηται εἰς τὸ γνῶναι ἑαυτὸ ἄνευ ἐκείνου ἐν ᾧ οὐσίωται, ἀπολαμβάνον ἑαυτὸ ἀπ' ἐκείνου † νοήσει γὰρ αὐτὸ καὶ †, φθείρεται αὐτὸ τοῦ εἶναι χωρίζον ἑαυτό· τὸ δὲ γινώσκειν ἑαυτὸ δυνάμενον ἄνευ ἐκείνου ἐν ᾧ ἐστιν, ἀπολαμβάνον ἑαυτὸ ἀπ' ἐκείνου καὶ οἷόν τε ὂν ἄνευ τῆς ἑαυτοῦ φθορᾶς τοῦτο ποιεῖν, ἀμήχανον οὐσιῶσθαι ἐν ἐκείνῳ, ἀφ' οὗ στρέφειν ἑαυτὸ εἰς ἑαυτὸ {ἀπ' ἐκείνου} ἄνευ φθορᾶς καὶ γινώσκειν ἑαυτὸ ἄνευ ἐκείνου ἐδύνατο. εἰ δὴ ὅρασις μὲν καὶ πᾶσα αἰσθητικὴ δύναμις οὔτε ἑαυτῆς ἐστιν αἴσθησις οὔτε χωρίζουσα ἑαυτὴν τοῦ σώματος ἑαυτῆς ἀντιλαμβάνεται ἢ σῴζεται, νοῦς δὲ χωρίζων ἑαυτὸν ἀπὸ σώματος τότε μάλιστα νοεῖ καὶ εἰς ἑαυτὸν στρέφεται καὶ οὐ φθείρεται, δῆλον ὡς αἱ μὲν αἰσθητικαὶ δυνάμεις διὰ σώματος κέκτηνται τὸ ἐνεργεῖν, ὁ δὲ νοῦς οὐκ ἐν σώματι, ἐν ἑαυτῷ δὲ κέκτηται τὸ ἐνεργεῖν τε καὶ εἶναι.*

42. *Ἀσώματα τὰ μὲν κατὰ στέρησιν σώματος λέγεται καὶ ἐπινοεῖται κυρίως, ὡς ἡ ὕλη κατὰ τοὺς ἀρχαίους καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπὶ ὕλης, ὅταν ἐπινοῆται ἀποληφθὲν ἀπὸ τῆς ὕλης, καὶ αἱ φύσεις καὶ αἱ δυνάμεις· οὕτως δὲ καὶ ὁ*

τόπος καὶ ὁ χρόνος καὶ τὰ πέρατα. τὰ γὰρ τοιαῦτα πάντα κατὰ στέρησιν σώματος λέγεται. ἤδη δὲ ἦν ἄλλα καταχρηστικῶς λεγόμενα ἀσώματα, οὐ κατὰ στέρησιν σώματος, κατὰ δὲ ⟨τὸ⟩ ὅλως μὴ πεφυκέναι γεννᾶν σῶμα. διὸ τὰ μὲν κατὰ τὸ πρῶτον σημαινόμενον πρὸς τὰ σώματα ὑφίσταται, τὰ δὲ κατὰ τὸ δεύτερον χωριστὰ τέλεον σωμάτων καὶ τῶν περὶ τὰ σώματα ἀσωμάτων· σώματα μὲν γὰρ ἐν τόπῳ καὶ πέρατα ἐν σώματι, νοῦς δὲ καὶ νοερὸς λόγος οὔτε ἐν τόπῳ οὔτε ἐν ⟨τῷ⟩ σώματι ὑφίσταται οὔτε προσεχῶς ὑφίστησι σώματα οὔτε παρυφίσταται σώμασιν ἢ τοῖς κατὰ στέρησιν σώματος λεγομένοις ἀσωμάτοις. οὐδ' εἰ κενὸν οὖν τι ἐπινοηθείη ἀσώματον, ἐν κενῷ οἷόν τε εἶναι νοῦν· σώματος μὲν γὰρ δεκτικὸν ἂν εἴη τὸ κενόν, νοῦ δὲ ἐνέργειαν χωρῆσαι ἀμήχανον καὶ τόπον δοῦναι ἐνεργείᾳ. διττοῦ δὲ φανέντος τοῦ γένους, τοῦ μὲν οὐδ' ὅλως οἱ ἀπὸ Ζήνωνος ἀντελάβοντο, τὸ δ' ἕτερον παραδεξάμενοι καὶ τὸ ἕτερον μὴ τοιοῦτον εἶναι καθορῶντες ἀναιροῦσιν αὐτό, δέον ὡς ἄλλο γένος ἦν ὑποπτεῦσαι καὶ μὴ ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἕτερον μηδὲ τοῦτο μὴ εἶναι δοξάσαι.

43. Ὁ νοῦς οὐκ ἔστιν ἀρχὴ πάντων· πολλὰ γάρ ἐστιν ὁ νοῦς, πρὸ δὲ τῶν πολλῶν ἀνάγκη εἶναι τὸ ἕν. ὅτι δὲ πολλὰ ὁ νοῦς δῆλον· νοεῖ γὰρ ἀεὶ τὰ νοήματα οὐχ ἓν ὄντα, ἀλλὰ πολλὰ καὶ οὐκ ἄλλα ὄντα παρ' ἐκεῖνον. εἰ οὖν ὁ αὐτός ἐστιν αὐτοῖς, ἐκεῖνα δὲ πολλά, πολλὰ ἂν εἴη καὶ ὁ νοῦς. Ὅτι δὲ ὁ αὐτός ἐστι τοῖς νοητοῖς, οὕτως δείκνυται· εἰ γάρ τι ἔστιν ὃ θεωρεῖ, ἤτοι ἐν ἑαυτῷ ἔχων τοῦτο θεωρήσει ἢ ἐν ἄλλῳ κείμενον. καὶ ὅτι μὲν θεωρεῖ δῆλον· σὺν γὰρ τῷ νοεῖν εἴη ἂν νοῦς, ἀφαιρεθεὶς δὲ τοῦ νοεῖν ἀφήρηται τῆς οὐσίας. δεῖ τοίνυν ἐπιστήσαντας τοῖς πάθεσιν ἃ συμβαίνει περὶ τὰς γνώσεις ἀνιχνεῦσαι τὴν ἐκείνου θεωρίαν. γνωστικαὶ δὲ δυνάμεις ἐν ἡμῖν ἀθρόον αἴσθησις, φαντασία, νοῦς. πάντῃ δὲ τὸ αἰσθήσει προσχρώμενον τοῖς ἔξω ἐπιβάλλον θεωρεῖ, οὐχ ἑνούμενον ἐκείνοις ἃ θεωρεῖ, ἀλλὰ μόνον τύπον αὐτῶν ἐκ τῆς πρὸς αὐτὰ προσβολῆς λαμβάνον. ὅταν οὖν ἴδῃ ὀφθαλμὸς τὸ ὁρώμενον, ἀμήχανον ἐν ταυτότητι γενέσθαι τοῦ ὁρωμένου· οὐ γὰρ ἂν ἴδοι, εἰ μὴ ἐν διαστάσει γένοιτο· ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ ἁπτόμενον ἐν ταυτότητι γενόμενον φθαρείη. ἐξ ὧν δῆλον ὅτι ἀεὶ ἥ τε αἴσθησις καὶ τὸ αἰσθήσει προσχρώμενον εἰς τὸ ἔξω φέ-

ρεται, εἰ μέλλει τὸ αἰσθητὸν καταλήψεσθαι. ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ φαντασία ἀεὶ ἐπὶ τὸ ἔξω φέρεται καὶ τῇ τάσει αὐτῆς τὸ εἰκόνισμα παρυφίσταται † ἤτοι καὶ παρασκευάζον ἔξωθεν ἢ αὐτῇ τῇ πρὸς τὸ ἔξω τάσει τὴν ὡς ἔξω ὄντος εἰκονίσματος ἐνδεικνύμενον †. καὶ τούτων μὲν κατάληψις τοιαύτη, ὧν οὐδεμία εἰς ἑαυτὴν συννεύουσα καὶ συναγομένη ἐντύχοι ἂν ἢ τῷ αἰσθητῷ ἢ τῷ ἀναισθήτῳ εἰδει. ἐπὶ δὲ τοῦ νοῦ οὐ τοῦτον τὸν τρόπον ἡ κατάληψις, ἀλλὰ συννεύοντος εἰς ἑαυτὸν καὶ ἑαυτὸν θεωροῦντος· παρεξελθὼν γὰρ τοῦ θεάσασθαι τὰς ἑαυτοῦ ἐνεργείας καὶ ὅμμα εἶναι τῶν αὐτοῦ ἐνεργειῶν οὐσῶν τὸ ὅραμα οὐδὲν ἂν νοήσειεν. ὡς μὲν οὖν ἦν {ἡ} αἴσθησίς τε καὶ τὸ αἰσθητόν, οὕτως ἐστὶ νοῦς τε καὶ τὸ νοητόν. θεωρεῖ δὲ ἡ μὲν ἐκτεινομένη εἰς τὸ ἔξω, εὑρίσκουσα τὸ αἰσθητὸν ⟨ἐν⟩ τῇ ὕλῃ κείμενον, ὁ δὲ νοῦς εἰς αὐτὸν συναγόμενος· εἰ δὲ μὴ ἔξω ἐκτεινόμενος - ὅπερ καὶ ἐδόκει τισὶν ὀνόματος διαφορᾶς προστεθείσης τῇ τοῦ νοῦ ὑποστάσει καὶ τῆς φαντασίας· ἡ γὰρ ἐν λογικῷ ζώῳ φαντασία δέδοκτο αὐτοῖς νόησις. ἀλλ' εἰ ἐκείνοις μὲν πάντα ἀπαρτήσασιν ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ τῆς σωματικῆς φύσεως ἀκόλουθον ἦν καὶ τὸν νοῦν τούτων ἀναρτᾶν, ὁ δ' ἡμέτερος σωμάτων καὶ ἑτέρων θεωρὸς οὐσιῶν, ποῦ τοίνυν κειμένας καταλήψεται αὐτάς; ἔξω δὲ ὄντων ὕλης, οὐδαμοῦ ἂν εἴη ταῦτα ⟨καὶ ταύτῃ⟩ δῆλον ὡς νοερὰ καὶ νοήσει συναχθήσεται καὶ τοίνυν, εἰ νοερά, εἰς τὸν νοῦν καὶ τὸ νοητόν -, καὶ ἑαυτὸν θεωρήσει νοῶν τὰ νοητὰ καὶ χωρῶν εἰς ἑαυτὸν νοεῖ διὰ τὸ εἰς ἐκεῖνα χωρεῖν. εἰ δὲ πολλὰ τὰ νοητά - πολλὰ γὰρ ὁ νοῦς νοεῖ καὶ οὐχ ἕν -, πολλὰ ἂν εἴη {καὶ} ἐξ ἀνάγκης καὶ αὐτός. κεῖται δὲ πρὸ τῶν πολλῶν τὸ ἕν, ὥστε ἀνάγκη πρὸ τοῦ νοῦ εἶναι τὸ ἕν.

44. Ἄλλο νοῦς καὶ νοητόν, καὶ ἄλλο αἴσθησις καὶ αἰσθητόν. καὶ νῷ μὲν τὸ νοητὸν σύζυγον, αἰσθήσει δὲ τὸ αἰσθητόν. ἀλλ' οὔτε ἡ αἴσθησις ἀντιλαμβάνεται αὐτῆς καθ' αὐτὴν οὔτε τὸ αἰσθητόν· νῷ δὲ τὸ νοητὸν σύζυγον ὂν καὶ {τὸ} νοητὸν τῷ νῷ, {αἰσθήσει δὲ τὸ αἰσθητόν. νῷ δὲ τὸ νοητὸν σύζυγον ὂν καὶ τὸ νοητὸν τῷ νῷ} αἰσθήσει οὐδαμῶς ἐστιν ὑπόπτωτον, ἀλλὰ νῷ νοῦς ἐστι νοητόν. εἰ δὲ νοητὸν τῷ νῷ ὁ νοῦς, ἑαυτῷ ἂν εἴη νοητὸν ὁ νοῦς. εἰ μὲν οὖν νοητὸς ὁ νοῦς καὶ οὐκ αἰσθητός, νοητὸν ἂν εἴη· εἰ δὲ

νοητὸς νῷ καὶ οὐκ αἰσθήσει, νοοῦν ἂν εἴη. ὁ αὐτὸς ἄρα νοῶν καὶ νοούμενον ὅλον ὅλῳ, καὶ οὐχ ὡς ὁ τρίβων καὶ τριβόμενος. οὐκ ἄλλῳ οὖν μέρει νοεῖται καὶ ἄλλῳ νοεῖ· ἀμερὴς γὰρ καὶ νοητὸς ὅλος ὅλῳ καὶ νοῦς δι' ὅλου, ἐπίνοιαν οὐδεμίαν ἐν ἑαυτῷ ἀνοησίας ἔχων. διὸ οὐχὶ τόδε μὲν ἑαυτοῦ νοεῖ, τόδε δὲ οὐ νοεῖ· καθ' ὃ γὰρ οὐ νοεῖ, ἀνόητος ἔσται.

Οὐδὲ ἀφιστάμενος οὖν τοῦδε ἐπὶ τόδε μεταβαίνει· ἀφ' οὗ γὰρ ἀφίσταται μὴ νοῶν ἐκεῖνο, ἀνόητος κατ' ἐκεῖνο γίνεται. εἰ δὲ μὴ τόδε μετὰ τόδε ἐπ' αὐτοῦ γίνεται, ἅμα πάντα νοεῖ· ἐπεὶ οὖν πάντα ἅμα καὶ οὐ τὸ μὲν νῦν, τὸ δὲ αὖθις, πάντα ἅμα νῦν καὶ ἀεί. εἰ οὖν ἐπ' αὐτοῦ τὸ νῦν, ἀνήρηται δὲ ἐπ' αὐτοῦ τὸ παρεληλυθὸς καὶ τὸ μέλλον, ἐν ἀδιαστάτῳ τῷ νῦν ἀχρόνῳ παραστήματι, ὥστε τὸ ὁμοῦ κατά τε τὸ πλῆθος κατά τε τὸ χρονικὸν διάστημα ἐπ' αὐτοῦ· διὸ καθ' ἓν πάντα ἐν ἑνὶ καὶ ἀδιαστάτῳ καὶ ἀχρόνῳ. εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ τὸ ποθέν ποι ἐν τῷ νῷ οὐδὲ κίνησις ἄρα, ἀλλὰ ἐνέργεια καθ' ἓν ἐν ἑνὶ αὔξης τε ἀφῃρημένη καὶ μεταβολῆς καὶ διεξόδου πάσης. εἰ δὲ τὸ πλῆθος καθ' ἓν καὶ ἅμα ἡ ἐνέργεια καὶ ἄχρονος, ἀνάγκη παρυποστῆναι τῇ τοιαύτῃ οὐσίᾳ τὸ ἀεὶ ἐν ἑνὶ ὄν· τοῦτο δέ ἐστιν αἰών· παρυπέστη ἄρα νῷ ὁ αἰών.

Τῷ δὲ μὴ καθ' ἓν ἐν ἑνὶ νοοῦντι, ἀλλὰ μεταβατικῶς καὶ ἐν κινήσει καὶ ἐν τῷ τὸ μὲν καταλείπειν, τὸ δὲ ἐπιλαμβάνειν καὶ μερίζειν καὶ διεξοδεύειν παρυπέστη χρόνος· τῇ γὰρ τοιαύτῃ κινήσει παρυφίσταται τὸ μέλλειν καὶ παρελη-λυθέναι. ψυχὴ δὲ μεταβαίνει ἀπ' ἄλλου εἰς ἄλλο ἐπαμείβουσα τὰ νοήματα, οὐκ ἐξισταμένων τῶν προτέρων οὐδέ ποθεν ἄλλοθεν ἐπεισιόντων τῶν δευτέρων, ἀλλὰ τὰ μὲν ὥσπερ παρελήλυθε καίπερ μένοντα ἐν αὐτῇ, τὰ δ' ὥσπερ ἀλλα-χόθεν ἔπεισιν, ἀφίκετο δ' οὐκ ἀλλαχόθεν, ἀλλὰ παρ' αὐτῆς καὶ αὐτόθεν εἰς ἑαυτὴν κινουμένης καὶ τὸ ὅμμα φερούσης εἰς ἃ ἔχει κατὰ μέρος· πηγῇ γὰρ ἔοικεν οὐκ ἀπορρύτῳ, ἀλλὰ κύκλῳ εἰς ἑαυτὴν ἀναβλυζούσῃ ἃ ἔχει.

Τῇ μὲν οὖν ταύτης κινήσει παρυφίσταται χρόνος, τῇ δὲ τοῦ νοῦ μονῇ τῇ ἐν ἑαυτῷ ὁ αἰών, οὐ διῃρημένος ἀπ' αὐτοῦ ὥσπερ ⟨οὐδ'⟩ ὁ χρόνος ἐκ ψυχῆς, ὅτι καὶ αἱ παρυποστάσεις ἥνωνται ἐκεῖ. διαψεύδεται δὲ τὸ κινούμενον ⟨πρὸς τὸ μένον⟩ αἰῶνα ἑαυτοῦ, τὸ ἄμετρον τῆς κινήσεως εἰς

ἔννοιαν λαμβανόμενον αἰῶνος, καὶ τὸ μένον πρὸς τὸ κινούμενον χρόνον ἑαυτοῦ, ὥσπερ τὸ νῦν αὐτοῦ καὶ διεξοδεῦον καὶ πολλαπλασιάζον κατὰ πάροδον τοῦ χρόνου. διὸ καὶ ἐν στάσει τὸν χρόνον τινὲς οὐχ ἧττον ἢ ἐν κινήσει θεωρεῖσθαι ὑπελάμβανον καὶ τὸν αἰῶνα, ὡς ἔφαμεν, τὸν ἄπειρον χρόνον, ἑκατέρου τὰ πάθη τὰ ἑαυτοῦ τῷ ἑτέρῳ προστιθέντος, τοῦ μὲν κινουμένου ἀεὶ ἀπὸ τοῦ ἑστῶτος κατὰ ταυτότητα τῷ ἀεὶ τῷ ἑαυτοῦ τὸν αἰῶνα ἀπεικονίζοντος, καὶ τοῦ ἑστῶτος ἐν ταυτότητι ἐνεργείας τὸν χρόνον τῇ ἑαυτοῦ μονῇ ἀπὸ τῆς ἐνεργείας προσάπτοντος.

Λοιπὸν δὲ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὁ διηρημένος χρόνος ἄλλος ἄλλου, οἷον ἄλλος ἡλίου, ἄλλος σελήνης, ἄλλος ἑωσφόρου, καὶ ἐφ' ἑκάστου ἄλλος. διὸ καὶ ἄλλου ἐνιαυτὸς ἄλλος· καὶ ὁ τούτους περιέχων ἐνιαυτὸς κεφαλαιούμενος εἰς τὴν τῆς ψυχῆς κίνησιν· ἧς κατὰ μίμησιν κινουμένων τούτων, ἀλλοίας δὲ τῆς ἐκείνης κινήσεως οὔσης καὶ ἀλλοίας τῆς τούτων, ἀλλοῖος καὶ ὁ χρόνος ἐκείνης τοῦ τούτων. διαστηματικὸς μὲν οὗτος καὶ ταῖς κατὰ τόπον κινήσεσι καὶ μεταβάσεσι **

MARSILII FICINI

PHILOSOPHI PLATONICI

MEDICI ATQVE THEOLOGI
OMNIVM PRÆSTANTISSIMI,

OPERVM

In quo comprehenduntur ea, quæ ex Græco in Latinum sermonem doctissimè transtulit, excepris: PLATONE atq; PLOTINO Philosophis, quorum tamen Epitomæ, seu Argumenta, Commentaria, Collectanea, & Annotationes, quot quot vel edita antea, vel hactenus non visa, magno studio collecta, extant, etiam Compendij loco adiicere, in Philosophiæ studiosorum gratiam, placuit.

TOMVS SECVNDVS.

PARISIIS,
Apud GVILLELMVM PELE, viâ Iacobæa,
sub signo Crucis Aureæ.

M. DC. XLI.

PORPHYRIVS

DE OCCASIONIBVS, SIVE CAVSIS AD INTELLIGIBILIA nos ducentibus.

MARSILIO FICINO INTERPRETE.

De natura corporeorum, atque incorporeorum.

OMne corpus eſt in loco, nullum vero eorum, quæ ſecundum ſe ſunt incorporea, vel aliquid tale, eſt in loco. Quæ ſecundum ſe ſunt incorporea, eo ipſo, quod præſtantius eſt omni corpore, atque loco, vbique ſunt, non diſtanti quidem, ſed indiuiſua quadam conditione. Quæ ſecundum ſe ſunt incorporea, non localiter præſentia corporibus, adſunt eis, quotieſcunque volunt, ad illa vergentia, atque declinantia, quatenus videlicet naturaliter ad ea vergunt, atque inclinantur. Sed enim cum nonadſint locali conditione corporibus, habitudine quadam eis adſunt. Quæ ſecundum ſe ſunt incorporea, certe non per ſubſtantiam, & per eſſentiam corporibus adſunt. Non enim corporibus commiſcentur, veruntamen ex ipſa inclinatione, quaſi momento viſquadam ſubſiſtit inde communicata iam propinqua corporibus. Ipſa namque inclinatio ſecundam quandam vim ſubſtituit corporibus iam propinquam.

De natura, & alligatione, & ſolutione animæ.

ANima quidem medium quiddam eſt inter eſſentiam indiuiduam, atque eſſentiam vere corpoream diuiſibilem. Intellectus autem eſſentia eſt, indiuidua ſolum. Sed qualitates, materialeſque formæ, ſecundum corpora ſunt diuiſibiles. Non omne, quod agit in aliud appropinquatione, & tactu facit, quod facit, ſed etiam quæ propinquando, & tangendo faciunt aliquid ſecundum accidens, non vtuntur propinquitate. Anima corpori alligatur conuerſione quadam ad paſſiones prouenientes à corpore. Rurſumque ſoluitur quatenus à corpore nihil patitur. Quod natura ligauit, hoc & ipſa natura ſoluit. Rurſus quod conciliauit anime, hoc & anima diremit. Natura quidem corpus in anima deuincit, anima vero ſeipſam in corpore. Quamobrem natura corpus ab anima ſeparat, anima vero ſeipſam à corpore ſegregat.

Omnia quodammodo ſunt in omnibus pro conditione eorum, quibus inſunt.

NOn ſimiliter omnia in omnibus intelligimus, ſed proprie ſe habet ad omnia vnius cuiuſque eſſentia: intellectu quidem intellectualiter, in anima vero rationaliter: in plantis ſeminarie, in corporibus imaginariè: in eodemque (quod his omnibus ſuperius eſt) modo quodam ſuperintellectuali, atque ſupereſſentiali.

In ſummis eſt vtitur cum virtute: in infimis multitudo eum deſtituit.

INcorporeæ ſubſtantiæ deſcendentesquidem diiudicentur, atque in ſingula potentiæ defectu multiplicentur, aſcendentes autem vnantur, atque ſimul recurrunt in vnum copia poteſtatis.

De ſpecibus vitæ.

NOn ſolum in corporibus æquinoca conditio eſt, ſed ipſa etiam vita multipliciter prædicatur. Alia eſt enim vita plantæ, animalis alia: alia rurſus intellectualis eſſentiæ, alia tandem naturæ ſuperioris, alia animæ, alia intellectualis: vitam enim & illa teneri nullum eorum, quæ ab ipſis exſtiunt, vitam eis ſimilem ſortiantur.

Quæ generant, partim conuertuntur ad genita: partim minimè.

OMne, quod ſua eſſentia generat, aliquid ſe deterius generat, atque omne genitum ad genitorem natura conuertitur, eorum vero, quæ generant, alia quidem nullo modo conuertuntur ad genita: alia vero partim quidem flectuntur ad illa, partim non flectuntur, alia tandem ſolum deflectuntur ad genituras, neque interim ad ſe reflectuntur.

Senſus, imaginatio, memoria, intelligentia.

MEmoria non eſt imaginationum conſeruatio quædam, [illegible] ſed eſt ipſas propoſitiones, ſiue productiones in actu eorum, quæ meditatus eſt animus nuper, educere. Anima quidem habet omnium rationes. Agit autem ſecundum eas, vel ab alio ad expeditionem eiuſmodi prouocata, vel ipſa ſeipſam intus conuertens ad rationes, & cum

ab alio prouocatur, tanquam ad extrema committit introducere ſenſus: cum vero ingreditur in ſeipſam, ad intelligentias peruenit: neque igitur ſenſus extra imaginationem ſunt, neque, vt dixerit aliquis, intelligentiæ quatenus compertæ animali: neque rurſus abſque inſtrumentorum ſenſualium paſſione ſunt ſenſus, ſic & intelligentiæ non abſque imaginatione, niſi analoga conditio ſit: quemadmodum figura conſequens quiddam eſt ad animal ſenſuale, ſic phantaſma aliquid conſequens ad intelligentiam animæ intelligentis in animali.

Anima eſt immortalis.

ANima eſt eſſentia inextenſa, immaterialis, immortalis, in vita habente à ſeipſa viuere, atque eſſe ſimiliter poſſidente.

Paſſio animæ, atque corporis eſt longe diuerſa.

ALiud eſt pati corporea, aliud incorporea, paſſio enim corporum cum tranſmutatione contingit, paſſio vero animæ eſt accommodatio quædam, & affectio ad rem ipſam, & actio quædam, nullo modo ſimilis calefactioni, frigefactionique corporum, quamobrem ſi paſſio corporum, cum tranſmutatione ſit, dicendum eſt omnia incorporea eſſe paſſionis expertia. Quæ enim à materia, corporibuſque ſeparata ſunt actu, eadem permanent: quæ vero materiæ corporibuſque propinquant, ipſa quidem non ſunt paſſiua, ſed illa, in quibus hæc apparent, patiuntur, quando enim animal ſentit, anima quidem ſimilis eſſe videtur harmoniæ cuidam ſeparatæ ex ſeipſa chordas mouenti contemperatas. Corpus autem ſimile harmoniæ, quæ inſeparabilis ineſt chordis, ſed cauſa mouendi eſſe videtur animal, propterea quod ſit animatum, quod quidem ſimile eſt muſico, ex eo quod ſit concinnum, corpora vero quæ per paſſionem ſenſualem pulſantur, ſimilia contemperatis chordis apparent. Etenim ibi non harmonica quidem ſeparata patitur, ſed chorda, & mouet ſane muſicus per ipſam, quæ ſibi ineſt, harmoniam: neque tamen chorda ratione muſica moueretur etiam, ſi vellet muſicus, niſi harmonia ipſa id dixit.

De differentiis incorporeorum.

IPſa incorporeorum appellatio non ſecundum communitatem vnius eiuſdemque generis, ſic cognominata eſt quemadmodum corpora, ſed ſecundum nudam ad corpora priuationem. Quamobrem nihil prohibet inter illa, alia quidem eſſe eſſentia, alia vero non eſſentia: & alia rurſus ante corpora, alia vero vna cum corporibus: item alia à corporibus ſeparata, alia vero non ſeparata. Præterea alia ſecundum ſe ſubſiſtentia, alia vero aliis, vt ſint indigentia: alia denique actionibus, vitiſque ex ſe mobilibus eædem, ſed alia vitis, & qualibus actionibus quodammodo permutata, nempe ſecundum negotionem eorum, quæ ipſa non ſunt, non ſecundum aſſumptionem eorum, quæ ſunt, appellatur.

Paſſiones materia primæ aſſignata ſimiliter à Plotino.

MAteriæ propria apud antiquos hæc ſunt incorporea quidem, diuerſa enim eſt à corporibus, præterea vitæ expers, neque intellectus, neque anima, neque aliquid ſecundum ſe viuens. Item informis, permutabilis, infinita, impotens. Quapropter neque ens, ſed veniam non ens, imago mollis apparens, quoniam quod primo eſt in mole, eſt ipſum impotentia, item appetitio ſubſiſtentiæ, & ſtans non in ſtatu præterea ſemper in ſe apparens, tum paruum, tum magnum, tu minus, tum magis, tum deficiens, tum excedens, quodue fiat ſemper, manear vero nunquam, neque tamen aufugere potens, quippe cum totius optis ſit defectus. Quamobrem quicquid promittat, mentitur: ac ſi magnum appareat, interim euaſit paruum, quaſi enim ludus quidam eſt in non ens aufugiens. Fuga enim eius non ſit loco, ſed dum ab ente deficit, quamobrem quæ in ea ſunt imagines, inſunt indeterlori rurſus imagine, quemadmodum in ſpeculo id, quod alibi ſitum eſt, apparet alibi. & ipſum ſperulum plenum eſſe videtur, nihilq; habet, dum omnia videtur habere.

Quid patiatur, quid non.

PAſſiones circa id ſunt omnes, circa quod accidit & interitus. Via enim ad interitum eſt admiſſio paſſionis, atque huius eſt interire cuius eſt pati. Interire autem incorporeum nullum, ſed quædã inter illa aut ſunt, aut non ſunt, quapropter nullum eorum patitur: quod enim patiens eſt, non oportet ita ſe habere, ſed eſſe tale, vt alterari queat, atque interim inqualitatibus eorum, quæ ingrediuntur, ſicque inferunt paſſionem. Ei namque quod ineſt alteratio non à qualibet accidit, neque igitur materia patitur. Nam ſecundum ſeipſam qualitatis eſt expers, neque prorſus formæ, quæ ſunt in ea, ingredientes, vic iſſimque exeuntes, ſed paſſio ſit circa compoſitum, & vnius eſſe in compoſitione conſiſtit, hoc enim in contrariis viribus & qualitatibus ingredientium, inferentiumq; paſſionem perſeuerare in ſubſiſtendo videtur. Quamobrem ea quorum viuere eſt ab externis, nec à ſeipſis, nimirum & viuere, & non viuere pati poſſunt. Sed ea, quorum eſſe in vita conſiſtit, paſſionis experte, neceſſarium eſt permanere ſecundum vitam, quemadmodum vitæ vacuitati conuenit & non pati, quarenus & vitæ vacuitas. Itaque ſicut permutari, ac pati compoſito ex materia, formaque contingit, id eſt corpori, neque tamen id materiæ accidit, ſic viuere, atque interire, patique ſecundum hoc ipſum incompoſitum ex anima, corporeque perſpicitur, neque tamen animæ id contingit, quoniam anima non eſt aliquid ex vita, & non vita conflatum, ſed vita ſolum, conſtat quippe, cum ſimplex eſſentia ſit, ipſaque animæ ratio ſit natura ipſa ſemouens.

Omnis intellectus eſt omniformis.

INtellectualis eſſentia ſic in partibus eſt conſimilis, vt & in particulari quolibet intellectu, vniuerſoque intellectu ſint entia: ſed intellectu quidem vniuerſali entia etiam particulana vniuerſali ſint ratione: in particulari autem intellectu etiam vniuerſalia ſimul atque particularia ſint conditione quadam particulari.

Anima quia per eſſentiam eſt vita, non moritur.

CIrca eſſentiam, cuius eſſe conſiſtit in vita, & cuius paſſiones vita quædam ſunt nimirum & mors, in quali aliqua vita verſatur, non in priuatione vitæ ſimul tota. Quoniam neque paſſio, ſeu vita eſt omnino, illic ad non viuendum, ipſaque illic accidit orbitas.

Omnis vita incorporea quocunque modo ſit, permanet immortalis.

IN vitis incorporeis proceſſus manentibus prioribus in ſe firmis efficiuntur, dum nihil ſui perdunt, neque permutant ad ſubſtantiam inferioribus exhibendam, quæ propter neque quæ inde ſubſiſtunt, cum aliqua perditione vel transmutatione ſubſiſtant, neque hoc quidem efficiatur, ſicut generatio interitus, permutationiſque particeps, ingenita ipſius, & incorruptibilia ſunt atque ingenitæ, incorruptæque ſecundum hoc ipſum effecta.

Quomodo intelligatur quod eſt ſuperius intelligitur.

DE illo quod eſt mente ſuperius, per intelligentiam quidem multa dicuntur: conſideramur autem vacuitate quadam intelligentiæ intelligentia meliore, quemadmodum de dormiente per vigilantiam multa dicuntur, ſed per ſomnum ipſum cognitio eius, peritiaque habetur. ſimili namque ſimile cognoſci tolet, quoniam omnis cognitio, aſſimilatio quædam eſt ad hoc ipſum, quod cognoſcitur.

Non ens aut eſt ſuperius ente, ut Deus, aut inferius cum materia.

QVod non ens dicitur, aut ipſi nos machinamur ab ipſo ente aliquando ſeparari, aut ſuperintelligimus, dum ens poſſidemus, quapropter ſi ſeparamur ab ente, ens ipſum non ſuperintelligimus non ens ſuper ens ipſum, ſed iam non ens velut ſalſam concipimus paſſionem, contingentem videlicet illi, cui dicitur extra ſeipſum, ipſe enim qui vult quemadmodum exiſtenter id eſt vere, atque per ſe ipſum poteſt reduci ad ipſum non ens ente ſuperius, ſic ab ente, ſeque ipſe vacitedens iam traducitur ad non ens, quod entis ipſius eſt caſus atque ruina.

Subſtantia incorporea eſt vbicunque vult.

NAtura corporis nihil impedit, quin quod ſecundum ſe incorporeum eſt, ſit vbicunque, & quemodocunque. Sicut enim corpori incomprehenſibile eſt, quod molis eſt expers, nihilq; ad ipſum pertinet ſic incorporeo ipſum, quod molle diſtenditur, non fit obſtaculum & quaſi non iacet, neque enim quod incorporeum eſt locali conditione quo vult diſcurrit; locus enim cum mole ſimul exiſtit, neque cuiſus corporum limitibus coercetur, quod enim quomodocunque iacet in mole, in auguſtum cohiberi poteſt, & conditione locali trãſmutationem agere, quod autem eſt à mole, magnitudineque prorſus exẽptum, hoc ab iis, quæ ſunt in mole, contineri non poteſt, à moraque locali permanet liberum. Igitur quali quadam, certaque diſpoſitione reperiunt ibi, vbicunque diſponitur, loco interea tum vbique, tum nuſquam ſimul exiſtens. quapropter quali quadam certaque affectione vel ſuper cœlum, vel in parte mundi quadam apprehenditur: quando vero in aliqua mundi parte tenetur, non oculis quidem aſpicitur, ſed ex operibus eius præſentia ſua ſit hominibus manifeſta.

Subſtantia incorporea nullo corpore cohibetur, ſed producit eſſam in corpore per quam ſe corpori applicat.

QVod eſt incorporeum, ſiquando in corpore comprehendatur, non opus eſt ita concludatur, qui, medmodum imparo letæ claudantur, nullum namque corpus poteſt ipſum ſe in ſe cohibere, neque ſicut vter liquorem aliquem trahit, & cohibet, aut flatum, ſed oportet ipſum ſubſtituere vires ab ipſa in ſeipſum volone extra manãtes, quibus deſcendens corpori applicatur, copula itaque eius ad corpus per ineſſabilem quandam ſui ipſius impletur extenſionem, quam ſibrem non aliud quidem vllum ipſum alligat, ſed ipſum certe ſeipſum, neque igitur reſoluit ipſum corpus quando frangitur aut interit, ſed ipſum potius ſemetipſum enodat, quando à familiari erga ſubiectum affectione diuertit.

Primæ cauſæ non conuerti vnitur ad effectus, ſed illos ad ſe conuertunt.

NVlla ſubſtantiarum, quæ vniuerſæ ſunt, atque perfecta ad ſuam conuertitur genituram. Omnes autem perfectæ ſubſtantiæ ad generatia redigunt, & id quidem ad corpus uſque mundanum. Quod cuicem cum ſit perfectum ad animam eſt redactum, animam æqui intellectualem, ideoque circulo voluitur, animo vero mundi ad intellectum ante lãtur, intellectus autem erigitur ad principium, omnia itaque peruentiunt ad hoc ipſum ab extremis exordientia, quatenus facultas ſuppetit vnicuique peruenient inquam eleuatione ad primum, diuerſque perducta: quæ quidem aut ex propinquo, aut ex longinquo iſſici ſolet. Hæc itaque non ſolum apperere Deum dici poſſunt, ſed etiam pio virtibus aſſequi, in ſubſiſtentis vero particularibus, & ad mutabilibus peremtibus inde prodiuinas deflectens ad genituras: ideoque in his delictum dicitur accidiſſe, in his infœlicitas eſt damnata. Has igitur contraminat ipſa materia, propterea quod ad hanc defecti poſſint, aut tamen interea ad diuinum ſe valent conuertiſſe: quare perfectio quidem à prioribus ſecunda ſubſtituit conſeruans eadem ad priora conuerſa, defectus autem priora etiam ad poſteriora deflectit, efficitque vt hæc ipſa diligant à ſuperiore interim differentia.

Quomodo differenter eſt vbique Deus, intellectus, anima.

DEus eſt vbique, quia nuſquam intellectus eſt vbique etiam, quia nuſquam anima, denique vbique eſt quoniam eſt & nuſquam: ſed Deus quidem vbique & nuſquam eſt eorum omnium, quæ ſunt poſt ipſum. Sui vero ipſius eſt ſolum, ſicut eſt, atque vult. Intellectus autem in Deo quidem vbique eſt, ſed in eis, quæ ſunt poſt ipſum, exiſtit nuſquam pariter, & vbique animãtanden in intellectu, atque Deo, ſimiliter eſt vbique, in corpore vero vbique eſt ſimul & nuſquã. Corpus autem & in anima, & in intellectu, & in Deo, omnia profecto cum entia, tum non entia eſt Deo ſunt, & ideo neque ramen ipſe Deus eſt, cum entia tum non entia, neque exiſtit in eis. Si cruſ eſſet duntaxat vbique, ipſe quidẽ omnia, & in omnibus eſſet. At quoniam eſt, & nuſquam, omnia ſane per ipſum fiunt, ſiuntq; rurſus in ipſo, quoniã

ipſe exiſtit vbique diuerſa rurſus ab ipſo, quoniam ipſe nuſquam. Similiter intellectus vbique exiſtens atque nuſquam, causa est animarum, animaſque ſequentium: neque ipſe anima est, neque quæ poſt animam, neque in eis exiſtit: quoniam videlicet non ſolum vbique est, eorumque, quæ ſunt poſt ipſum, ſed & nuſquam. Rurſus anima neque corpus est, neque est in corpore, ſed cauſa corporis, quoniam dum vbique est per corpus ſimul est, & in corpore nuſquam, proceſſus denique vniuerſi in illud deſinit, quod neque vbique ſimul, neque nuſquam esse valet, ſed alterius quibuſdam viribus vtriuſque fit particeps.

Glosar termeni neoplatonici*

abstracție (*aphairesis, ἀφαίρεσις*): de asemenea, îndepărtare sau scădere. Indică o separare în cadrul gândirii sau al realității.

activitate (*energeia, ἐνέργεια*): de asemenea, actualitate. Un termen aristotelic folosit în general de către neoplatonicieni pentru a indica dinamismul realității lipsită de mișcare (*kinesis, κίνησις*), care presupune imperfecțiune. Produsul actualității sau activității este *energēma, ἐνέργημα*.

acțiune (*praxis, πρᾶξις*): de asemenea, caracter practic. Face referire mai ales la ființele raționale și în general la toate ființele care au principiul mișcării.

asemănător Binelui (*agathoeides, ἀγαθοειδές*): care este o imagine a Formei Binelui într-o anumită privință.

virtute (*aretē, ἀρετή*): de obicei folosit în sens moral, făcând referire în general la realizarea ideală umană.

cauză (*aitia, αἰτία, αἴτιον*): de asemenea, explicație. Termen folosit atât pentru cele patru cauze aristotelice, cât și pentru cauza paradigmatică (sau modelatoare) platonică.

compus (*to koinon, τὸ κοινόν*): starea în care corpul și sufletul sunt unite; de asemenea, acestea ca întreg. Sinonim: *sunamphoteron, συναμφότερον*; *suntheton, σύνθετον*. De asemenea, comun, indicând o totalitate sau o grupare de părți.

concept (*ennoia, ἔννοια*): reziduul intelectual al percepției senzoriale, ce se deosebește de activitate, care nu depinde de percepția senzorială.

constituit prin sine (*authupostaton, αὐθυπόστατον*): sau autoconstituit. Face referire la caracteristica entităților inteligibile care se datorează propriilor lor naturi, iar nu unui principiu superior.

conștient, a fi (*parakolouthēō, παρακολουθέω*): cuvânt folosit ca fiind opus atât stării nonconștiente sau inconștiente, cât și,

---

* *apud Neoplatonic Philosophy – Introductory Readings*, ed. John Dillon, Lloyd P. Gerson, Hackett Pub., Indianapolis/Cambridge, 2004.

mai ales, ca indicând conştienţa de sine sau conştiinţa de sine. Substantivul „însoţire" (*parakolouthēma*, παρακολούθημα) reflectă acest ultim sens.

conştienţă (*sunaisthēsis*, συναίσθησις): activitatea cunoaşterii propriilor stări cognitive sau afective. Prefixul *sun-*, συν-, indică un nivel de cunoaştere în plus faţă de *aisthēsis*, αἴσθησις, care în general are ca obiect ceva „exterior".

contact (*epibolē*, ἐπιβολή): de obicei relaţia nemijlocită dintre o entitate şi o alta la un nivel superior. Relaţia este în general una cognitivă.

contemplaţie (*theōria*, θεωρία): de asemenea, vedere (mentală). În principal, relaţia dintre intelect şi Forme sau realitatea inteligibilă.

conversie, întoarcere (*epistrophē*, ἐπιστροφή): lit. „întoarcere spre". Procesul sau rezultatul reunirii a ceea ce se află la un nivel inferior cu un nivel superior.

convingere (*pistis*, πίστις): de asemenea, persuasiune, credinţă. Uneori, un termen peiorativ ce indică ceva asemănător credulităţii. La neoplatonicieni, mai ales, o credinţă (adevărată) statornicită care reprezintă baza perfecţionării morale şi intelectuale. Virtutea credinţei în religia greacă târzie şi în creştinism.

corporal (*sōmatikon*, σωματικόν): de asemenea, trupesc. Termen folosit pentru lucrurile din lumea sensibilă ce indică tridimensionalitate şi soliditate.

credinţă (*doxa*, δόξα): de asemenea, opinie. O stare cognitivă care depinde de percepţiile senzoriale şi care se deosebeşte de tipurile de cunoaştere axate pe obiectele pur inteligibile. Credinţa îngăduie falsitate; formele înalte de cunoaştere nu.

cutezanţă (*tolma*, τόλμα): potrivit lui Plotin, particularitatea sufletelor ce a condus la separarea acestora de lumea inteligibilă, şi particularitatea Intelectului ce a condus la separarea acestuia de Unu. Iniţial un termen neopitagoreic ce indica separarea Diadei Nedeterminate de Unu.

daimon (*daimōn*, δαίμων): sau spirit. Putere supranaturală, ce include, dar care se află şi dincolo de zei pentru a „intermedia" fiinţe de diferite feluri.

demonstrație (*apodeixis*, ἀπόδειξις): termen tehnic pentru un argument formal în general sub formă de silogism, ce evidențiază ceva care nu este evident.

determinare prin sine (*autexousios*, αὐτεξούσιος): ce indică acordul dintre suflet și intelect. Un termen mai restrâns decât „în funcție de noi" (*eph hēmin*, ἐφ' ἡμῖν), care indică faptul că persoana „ar fi putut face altfel".

de fapt (*ē*, ἤ): la Plotin, cuvânt folosit de obicei pentru a indica începutul răspunsului său la o întrebare pusă sau determinarea soluției oferite de acesta la o problemă.

descendență (*genos*, γένος): în general, o relație de dependență în privința cauzalității.

descendență, aceeași (*suggenēs*, συγγενής): de asemenea, înrudire. Un termen folosit pentru a indica legătura sufletelor sau persoanelor cu realitatea inteligibilă. De asemenea, înnăscut, congenital (*sumphuton*, σύμφυτον).

diferență (*heterotēs*, ἑτερότης): vezi identitate. Un principiu fundamental din realitatea inteligibilă, ce explică realitatea naturilor diferite cunoscute de Intelect. Împreună cu contrariul său, identitate (*tautotēs*, ταυτότης), un principiu necesar gândirii.

discernământ (*krisis*, κρίσις): de asemenea, judecată. Proprietatea fundamentală a tuturor puterilor cognitive; capacitatea de a face sau starea în care se face deosebirea între identitatea și diferența dintre lucruri.

distinct (*diakekrimena*, διακεκριμένα): termen folosit pentru a descrie Formele din Intelect; Formele *nu* sunt distincte în Unu. Distincția dintre Forme este diferită de distincția dintre entitățile separate fizic.

dorință (*epithumia*, ἐπιθυμία): de asemenea, apetit. O stare a celei mai de jos părți a sufletului întrupat. Uneori cuvântul cu un caracter mult mai general, *orexis*, ὄρεξις, este folosit în mod echivalent.

eroare (*hamartēma*, ἁμάρτημα): eroare, greșeală, de obicei în sens moral.

esență (*ousia*, οὐσία): de asemenea, ființă, substanță. Un termen ce indică o Formă, sau totalitatea Formelor, sau totalitatea formelor din Intelect. Termenul semnifică limitare și determinare. Unu se află dincolo de esență.

esență în sine (*autoousia, αὐτοουσία*): o Formă în sine, considerată potrivit naturii sale.

eternitate (*aiōn, αἰών*): caracterizarea a tot ceea ce se află deasupra principiului Suflet.

evident prin sine (*enargēs, ἐναργῆς*): ceea ce este cunoscut fără inferență.

existență (*einai, εἶναι*): substantiv verbal ce indică faptul realității unui lucru ce se deosebește de (dar include) natura, sau esența, sau caracterul a ceea ce este real.

existență (*huparxis, ὕπαρξις*): de asemenea, mod de existență sau ființă. Termen folosit pe larg de Proclos și care indică existența sau realitatea separată sau independentă. Termenul *kath huparxin, καθ' ὕπαρξιν*, indică o considerare a unei entități potrivit modului său (separat) de existență spre deosebire de acel lucru din entitate care depinde sau este cauzat de altceva.

experiență transcendentă prin sine (*ekstasis, ἔκστασις*): lit. o „ieșire dintr-o poziție stabilă". De obicei indică procesul sau activitatea „ascensiunii" de la un nivel inferior la unul superior.

fericire (*eudaimonia, εὐδαιμονία*): realizarea ideală umană. Pentru neoplatonism, aceasta presupune o conversie către sau o identificare a persoanei cu cea mai înaltă parte a sufletului, Intelectul.

ființă (*on, ὄν*): termen general pentru ceea ce este real, de obicei cuprinzând implicit faptul de a exista cât și natura sau esența ce există. De asemenea, „lucruri [reale sau adevărate]" (*onta, ὄντα*), de obicei făcând referire la lucrurile pe care Platon le numea „cu adevărat adevărate", adică la Forme sau la lumea inteligibilă în general.

ființă umană (*anthrōpos, ἄνθρωπος*): compusul alcătuit din suflet și corp; diferit de persoană sau sine, ce poate exista separat de corp.

formă (*eidos, εἶδος*): de asemenea, Formă, figură, gen, clasă. Termen ce poate face referire, fie la Formele platonice, fie la formele (din materie) aristotelice, fie la principiul inteligibil al oricărui grup.

funcție (*ergon, ἔργον*): face referire la o activitate definitorie a unei entități potrivit esenței sale.

a gândi (*noeō, νοέω*): activitatea intelectului, *νοῦς*, strâns înrudit cu gândirea (*noēsis, νόησις*). Cel în virtutea căruia are loc această activitate este intelectul (sau Intelectul) (*nous, νοῦς*). Obiectul intenţional al gândirii este un inteligibil (*noēton, νοητόν*), tradus uneori pur şi simplu ca „obiect al gândirii". Acest obiect este uneori pomenit ca obiect al gândirii, spre deosebire de ceea ce este el în şi prin sine. În acest caz, este numit „ceea ce este gândit" (*nooumenon, νοούμενον*). Rezultatul sau produsul gândirii este gândul (*noēma, νόημα*), sau uneori conceptul. Activitatea gândirii este caracterizată ca fiind intelectivă sau intelectuală (*noeros, νοερός*).

generare (*genesis, γένεσις*): indică începutul a tot ceea ce există în timp, sau întregul tărâm supus timpului. Alte forme ale cuvântului pot face referire şi la dependenţa din lumea inteligibilă eternă. Acesta include termenul „vlăstar" (*gennēma, γέννημα*).

henadă (*henas, ἑνάς*): un principiu unitar sau unificator. Vezi monadă (*monas, μονάς*).

identitate (*tautotēs, ταυτότης*): vezi alteritate. De asemenea, însuşirea de a fi identic prin sine.

imaginaţie (*phantasia, φαντασία*): un termen aristotelic ce indică prezenţa formei unui sensibil într-un subiect fără prezenţa sensibilului fizic ce l-a cauzat. De asemenea, imagine senzorială (*phantasma, φάντασμα*).

imaterial (*aulon, ἄυλον*): ceea ce este separat de materie sau incorporal, spre deosebire de ceea ce este *enulon, ἔνυλον*, sau dependent de materie.

imitaţie (*mimēma, μίμημα*): de asemenea, reproducere. Aparţine familiei de termeni ce exprimă relaţia dintre sensibile şi Forme. Acest termen este folosit de asemenea pentru a exprima relaţia de dependenţă din lumea inteligibilă, dintre Suflet şi Intelect şi dintre Intelect şi Unu. De asemenea, asemănare (*homoioma, ὁμοίωμα*).

impresie (*tupos, τύπος*): de asemenea, amprentă, tip. Reziduul inteligibil al unui principiu superior dintr-unul inferior, sau al unui compus sensibil din intelect. Arhetipul (*archetupos, ἀρχέτυπος*) este acel principiu superior aflat în relaţie cu expresia sau reprezentarea sa inferioară.

interval (*diastēma, διάστημα*): spaţiul dintre corpuri.

împărtăşire din (*metalambanō*, μεταλαμβάνω): verbul de bază ce exprimă relaţia dintre sensibile şi Formele ce explică inteligibilitatea pe care acestea o au.

întotdeauna (*aei*, ἀεί): de asemenea, etern, continuu. Vezi perpetuu (*aidios*, ἀΐδιος).

înţelegere (*katalēpsis*, κατάληψις): vezi „a percepe".

înţelegere (*sunesis*, σύνεσις): o virtute intelectuală şi un termen aristotelic ce indică abilitatea cognitivă de a sesiza un punct sau de a vedea problema centrală.

înţelegere (*epistēmē*, ἐπιστήμη): de asemenea, cunoaştere, cunoaştere ştiinţifică. Cogniţie prin intermediul cauzelor (prime). Pluralul, *epistēmai*, ἐπιστῆμαι, este folosit pentru a se face referire la domenii particulare de cunoaştere.

libertate faţă de tulburare (*ataraxia*, ἀταραξία): în epicureism şi scepticism, îndepărtarea tulburării din corp, piedica principală în faţa fericirii.

linişte (*hesuchia*, ἡσυχία): de asemenea, calm desăvârşit. O stare psihică realizată prin atingerea echilibrului.

lume inteligibilă (*ekei*, ἐκεῖ): lit. „acolo", folosit în general cu referire la tărâmul Intelectului şi al Unului, şi cu referire la alte elemente ce compun lumea inteligibilă.

manifestare (*deixis*, δεῖξις): de asemenea, simbol. Folosit pentru o reprezentare a unui principiu superior la un nivel inferior.

măreţ (*semnos*, σεμνός): de asemenea, onorat, maiestos, venerabil, solemn. Un termen standard onorific, în general folosit cu referire la lumea inteligibilă şi la sufletul aflat într-o stare înaltă.

mod exemplar, în (*paradeigmatikōs*, παραδειγματικῶς): caracteristică a Formelor din Intelect în relaţie cu exemplificările sau imaginile lor.

monadă (*monas*, μονάς): o cauză unitară sau unificatoare a unei serii sau a unui ordin. Vezi henadă (*henas*, ἑνάς).

natură (*phusis*, φύσις): de asemenea, principiu al creşterii, al dezvoltării. Folosit de Plotin în două feluri: ca sinonim pentru esenţă, sau pentru formă, sau pentru o structură inteligibilă, şi ca fiind partea cea mai de jos a sufletului universului – cea care este prezentă în mod diferit în plante,

animale şi fiinţe umane. În amândouă sensurile, natura este anterioară corporalului sau sensibilului, determinându-l. Fiind un fel de principiu ontologic, natura este în acelaşi timp diferită de, cât şi cauză a naturilor individuale ale indivizilor organici.

neafectat (*apathēs*, *ἀπαθής*): de asemenea, care nu poate fi afectat. Care nu este supus schimbării sau degradării; folosit mai ales în privinţa sufletului. Opusul lui *empathēs* (*ἐμπατής*), care poate fi afectat sau supus stărilor afective sau emoţionale.

necesitate (*anankē*, *ἀνάνκη*): folosit atât în privinţa necesităţii de ordin fizic, cât şi în privinţa celei de ordin logic.

neparticipat (*amethekton*, *ἀμέθεκτον*): o monadă în aspectul său de separare faţă de cel ce participă la natura sa.

nestăpânire (*akrasia*, *ἀκρασία*): incapacitatea de a controla dorinţele sau patimile ce se împotrivesc propriei judecăţi mai bune.

ordin (*taxis*, *τάξις*): în neoplatonismul târziu, orice serie inteligibilă în vârful căreia se află un principiu unificator. Sinonim: serie (*seira*, *σειρά*).

a participa (*metechō*, *μετέχω*): verbul ce indică atât relaţia de dependenţă dintre lumea sensibilă în general şi lumea inteligibilă, cât şi o relaţie similară din interiorul lumii inteligibile.

patimă (*pathos*, *πάθος*): în general, o stare; în particular, o stare afectivă sau emoţională.

a percepe (*antilambanō*, *ἀντιλαμβάνω*): de asemenea, a sesiza. Un termen general referitor la cunoaşterea a ceva real, fie prin percepţie senzorială, fie prin intelect.

perceptibil (*aisthēton*, *αἰσθητον*): un obiect direct sau indirect al percepţiei senzoriale.

percepţie (*antilēpsis*, *ἀντίληψις*): de asemenea, a sesiza. Termenul *katalēpsis* (*κατάληψις*) este deseori folosit ca sinonim şi tradus în consecinţă.

percepţie (*katanoēsis*, *κατανόησις*): de asemenea, înţelegere. De obicei, face referire la o stare pur intelectuală, dar uneori şi la o stare cognitivă ce depinde de percepţia senzorială.

percepție senzorială (*aistlhēsis*, αἴσθησις): senzație. De asemenea, conștiență (intelectuală), având un caracter imediat analog percepției senzoriale.

perfecțiune (*teleiōsis*, τελείωσις): de asemenea, desăvârșire. Strâns legat de termenii „actualitate" și „țel" sau „finalitate" (*telos*, τέλος).

perpetuu (*aidios*, ἀΐδιος): care există continuu.

pluralitate (*plēthos*, πλῆθος): de asemenea, mulțime, multiplicitate. Termenul general pentru contrariul unității; prin urmare, fiind aplicat la orice în afară de principiul prim al tuturor lucrurilor. Termenul semnifică complexitate atunci când nu se face referire în mod necesar la cantitate.

potență (*dunamis*, δύναμις): de asemenea, putere, virtualitate, potență, abilitate. Folosit atât în sens aristotelic, unde este tradus prin „potență" sau „abilitate" și unde este diferențiat de „actualitate"; cât și în sens neoplatonic, unde indică ceea ce, dintr-un principiu superior, este manifestat într-unul inferior. Unu este potențial toate lucrurile în sensul în care este cauza întregii multiplicități și existențe.

potrivit (*oikeios*, οἰκεῖος): de asemenea, propriu, cuvenit, asimilat cu. Folosit în general pentru ceva care este compatibil cu sau care contribuie la realizarea sau împlinirea naturii unei entități.

principiu (*arche*, ἀρχή): de asemenea, principiu prim, sursă, punct de pornire. Face referire la ceea aduce explicația finală, ca și la începutul unei demonstrații, adică o definiție sau o axiomă.

principiu exprimat (*logos*, λόγος): produsul sau expresia a unui principiu superior la un nivel inferior. Vezi rațiune.

privațiune (*sterēsis*, στέρησις): un termen aristotelic; împreună cu forma și subiectul de bază (substratul), unul dintre cele trei principii ale schimbării. Pentru Plotin și Proclos, privațiunea este într-un anumit fel identificată cu răul; dar Plotin, spre deosebire de Proclos, echivalează răul cu materia.

procesie (*proodos*, πρόοδος): derivarea unui ordin din monada sau principiul său unificator.

providență (*pronoia*, πρόνοια): lit. „prevedere" („grijă"), în general exercitată de către tărâmul inteligibil și intelectual

asupra a ceea ce se află dedesubt. În neoplatonism, termenul este influențat de ideea stoică de providență ca echivalent al ordinii raționale și cauzale a naturii.

pur (*katharos*, *καθαρός*): făcând în particular referire la detașarea de trup și la identificarea cu lumea inteligibilă.

putere (*exousia*, *ἐξουσία*): echivalent aproximativ al concepției platonice despre *dunamis*, *δύναμις*, cu adăugarea unei conotații morale.

putere discursivă (*dianoētikon*, *διανοητικόν*): acea facultate în virtutea căreia ne angajăm în cogniția nonintuitivă. Aceasta este cea mai de jos parte a intelectului și cea mai înaltă parte a sufletului. Activitatea acestei facultăți este numită „gândire discursivă" (*dianoia*, *διάνοια*).

raționament (discursiv) (*logismos*, *λογισμός*): de asemenea, argument, raționament de calcul. Face referire la activitatea celei mai înalte părți a sufletului întrupat. Partea însăși este numită „putere rațională" sau „parte rațională a sufletului" (*logistikon*, *λογιστικόν*).

rațiune (*logos*, *λόγος*): de asemenea, afirmație, procedeu argumentativ, argument, teorie, discurs rațional, explicație, principiu rațional, principiu exprimat etc. Termen general pentru orice factor al comunicării inteligibile. De asemenea, expresia unui principiu superior la un nivel inferior. Un principiu inferior, de pildă, Sufletul, este el însuși un *logos* al unui principiu superior – adică Intelectul.

rău (*kakon*, *κακόν*): de asemenea, malefic. Starea ce se ivește din atașamentul față de opusul Binelui. De asemenea, principiul ce produce această stare. Răul descrie traiectoria îndepărtării de Bine.

realitate (*hupostasis*, *ὑπόστασις*): de asemenea, existent, existență, ipostază.

reflectare (*indalma*, *ἴνδαλμα*): o reprezentare imperfectă la nivel inferior a unui principiu superior.

reflexie (*eidōlon*, *εἴδωλον*): de asemenea, reprezentare, imagine. În general, manifestarea unui principiu inteligibil la un nivel inferior, antrenând o anumită scădere a inteligibilului sau a unității. Cuvântul *eikōn*, *εἴκων* este folosit cu același sens.

reinstituire (*apokatastasis, ἀποκατάστασις*): dea asemenea, restabilire. În psihologia morală, întoarcerea la o stare „neutră" după una dureroasă; în fizică, întoarcerea la o stare naturală a unui corp.

serie (*seira, σειρά*): sinonim cu „ordin".

simpatie (*sumpatheia, συμπαθεία*): sau unitate de sensibilitate. Indică o identitate de stări prin procesul de asimilare sau identificare (*homoiōsis, ὁμοίωσις*) cu un principiu superior.

stare (*katastasis, κατάστασις*): face în general referire la o stare psihică sau intelectuală.

stare (*pathēma, πάθημα*): de asemenea, condiție. Strâns înrudit cu *pathos, πάθος*.

statuie (*agalma, ἄγαλμα*): de asemenea, imagine.

stăpânitor (*kurios, κύριος*): de asemenea, cu autoritate, propriu, conducător. În general, face referire la ceea ce într-un sistem determină direcția sau structura acestuia.

substanță (*ousia, οὐσία*): de asemenea, esență, ființă. Termen luat de la Aristotel şi folosit, după el, pentru a desemna entitățile de bază, ca şi natura sau esența lor. Totuşi, pentru neoplatonism, entitățile de bază sunt fără echivoc entități pur inteligibile. De asemenea, adjectivul *οὐσιῶδης*, tradus prin „caracter esențial", este folosit ca descriere generală a naturilor entităților primare.

substrat (*hupokeimenon, ὑποκείμενον*): de asemenea, subiect sau subiect temelie. Un termen aristotelic folosit de neoplatonicieni pentru a indica materia aflată în relație cu forma sau compusul alcătuit din materie şi formă în relație cu afirmațiile sau cu presupoziția aflată la baza unui argument.

sursă (*pēgē, πηγή*): lit. izvor sau fântână; metaforic, obârşia tuturor lucrurilor, adică Unul sau Binele.

a şti (*gignōskō, γιγνώσκω*): a fi familiarizat cu, a recunoaşte, a cunoaşte. Acest verb e folosit mai ales în privința cunoaşterii ce se află deasupra nivelului percepției senzoriale. Termeni înrudiți sunt „a cunoaşte" (*gnōrizō, γνωρίζω*) şi „cogniție" (*gnōsis, γνῶσις*).

temperare a patimilor (*metriopatheia, μετριοπάθεια*): un termen tehnic bazat pe ideea aristotelică de virtute morală ca mijloc aflat între extremele răspunsului efectiv.

transcendent (*epekeina, ἐπέκεινα*): lit., „dincolo", ce indică relația dintre un principiu superior și unul inferior. Acest termen este folosit mai ales în privința Unului, principiul prim al tuturor lucrurilor ce transcende întreaga multiplicitate sau pluralitate.

unire (*henōsis, ἕνωσις*): actul sau activitatea identificării, mai ales cu un principiu superior. Unul, principiul prim al tuturor lucrurilor, se află într-o stare de unire perfectă cu el însuși.

univers (*kosmos, κόσμος*): lumea (organizată sau structurată).

vedere intelectuală (*noera theōria, νοερὰ θεωρία*): la Iamblichos, un termen ce indică capacitatea de a vedea sensul lăuntric al unui obiect observat.

vehicul spiritual (*ochēma, ὄχημα*): uneori numit și corp astral. La Porfir și Iamblichos, o cale de a lega sufletul de corp, el însuși nefiind un corp tridimensional și nefiind nici incorporal, așa cum este sufletul însuși. De asemenea, sălașul închipuirii sau imaginației.

viciu (*kakia, κακία*): o stare a sufletului ce rezultă din atașamentul față de poftele trupești.

viețuitor (*zōon, ζῷον*): orice entitate corporală care are suflet, adică are în ea un principiu al mișcării.

virtuos (*spoudaios, σπουδαῖος*): de asemenea, serios, demn. Un termen folosit referitor la o persoană cu un caracter elevat.

voință (*boulēsis, βούλησις*): puterea în virtutea căreia ceva poate să „depindă de noi". În practică, ceea ce „depinde de noi" este de obicei echivalent cu ceea ce este voit, deși acestea nu sunt aceleași ca definiție.

voit (*hekousion, ἑκούσιον*): ceea ce este făcut fără constrângere și în mod conștient. Animalele și copiii pot acționa în mod voit, dar ceea ce fac nu „depinde de ei", din moment ce, neavând rațiune, nu ar fi putut face altfel.

zeu (*theos, θεός*): folosit pentru principiile din lumea inteligibilă, deseori folosit practic ca un adjectiv cu titlu onorific. Rareori, dacă se întâmplă vreodată, folosit ca substantiv propriu, de unde și caracterul necorespunzător al traducerii termenului prin „Zeu". Acest termen este folosit cu referire la principiul prim al tuturor lucrurilor, care este prin definiție unic, deși această întrebuințare nu exclude aplicarea simultană a acestuia și în privința altor principii.

Bibliografie auxiliară

Porphyre: Sentences, Luc Brisson et al., Paris, 2005.

„The Sentences of Porphyry the Philosopher", tr. Thomas Davidson, *Journal of Speculative Philosophy* 3, 1869, pp. 46-73.

Auxiliaries to the Perception of Intelligible Natures, tr. Thomas Taylor, în *Select Works of Porphyry*, 1823, reed. Prometheus Thrust, 1994.

Neoplatonic Philosophy - Introductory Readings, ed. John Dillon, Lloyd P. Gerson, Hackett Pub., Indianapolis/Cambridge, 2004.

Plotin, *Opere*, I, II, tr., intr., note Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2003-2006.

Plotin, *Enneade* I-II (2003), III-V (2005), VI (2007), studiu introd. Vasile Muscă; tr. şi note Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Elena Mihai, Gabriel Chindea, Cristina Andrieş, Ed. IRI, Bucureşti.

Porfir Fenicianul, *Isagoga*, tr. Gabriel Chindea, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002.

Proclos, *Elemente de teologie*, tr. Alexandru Anghel, Herald, Bucureşti, 2007.

Liddell and Scott Greek-English Lexicon, Oxford, 1996.

Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology, William Smith (ed.), Boston, 1867.

Bibliografie

I. EDIȚII ŞI TRADUCERI ALE OPERELOR LUI PORFIR

a) la *Sentențe*

Porphyre, *Sentences*. Études d'introduction, texte grec et traduction française; avec une traduction anglaise de John Dillon, ed. Luc Brisson, J. Vrin, Paris, 2005.

Porfirio, *Sentenze*: trad. e introd. di Salvatore Cuccua, Catania, 1998.

Porfirio, *Sentenze sugli intelligibili*, pref., intr. e app. di Giuseppe Girgenti. Testo greco a fronte, versione latina Marsilio Ficino in appendice, Milano, 1996.

Porfirio, *Sentenze*, introd., tr. şi com. Massimo Della Rosa, Milano, 1992.

Sententiae ad intelligibilia ducentes, ed. E. Lamberz, Leipzig, Teubner, 1975.

„Le Sentenze di Porfirio", tr. Pietro Pistone, pp. 135-170, în *AAN* 70, 1968.

Plotinos. Complete Works, in chronological order, grouped in four periods: with Biography by Porphyry, Eunapius & Suidas, Commentary by Porphyry. Illustrations by Jamblichus & Ammonius, Studies in Sources, Development, Influence: Index of Subjects, Thoughts and Works, 4 vols.; vol. 4, pp. 1215-1253: *Porphyry's Launching Points to the Realm of Mind: An Introduction to the Neoplatonic Philosophy of Plotinus*, tr. K. S. Guthrie, Londra, 1918.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΑΦΟΡΜΑΙ ΠΡΟΣ ΤΑ ΝΟΗΤΑ *Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes*, praefatus recensiut testimoniisque instruxit B. Mommert, Leipzeig, 1907.

„The Sentences of Porphyry the Philosopher", tr. Thomas Davidson, *Journal of Speculative Philosophy* 3, 1869, pp. 46-73.

ΠΛΟΤΙΝΟΣ. *Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata iterum ediderunt Frid. Creuzer et Georg. Henricus Moser primum accedunt Porphyrii et Procli Institutiones et Prisciani philosophi Solutionea ex Codice sangermanensi edidit et annotatione critica instruxit* Fr. Dubner; pp. xxxi-xlv: ΠΟΡΠΗΤΡΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΑΦΟΡΜΑΙ ΠΡΟΣ ΤΑ ΝΟΗΤΑ *Porphyrii philosophi Sententiae ad intelligibilia ducentes* (text grec însoțit de traducere latină), A. F. Didot, Paris, 1855.

Auxiliaries to the Perception of Intelligible Natures, tr. Thomas Taylor, în *Select Works of Porphyry*, 1823, reed. Prometheus Thrust, 1994.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΥ ΒΙΟΣ. Τοῦ αὐτοῦ ΑΦΟΡΜΑΙ ΠΡΟΣ ΤΑ ΝΟΗΤΑ. Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ τῶν Νυμφῶν ἄντρου. *Porphyrii philosophi liber de vita Pythagorae. Eiusdem Sententiae ad intelligibilia ducentes. De antro Nympharum, quod in Odissea describitur. Lucas Holstenius Hmburgen. Latine vertit, Dissertationem de Vita et Scriptis Porphyrii et ad vitam Pythagorae observationes adiecit. Ad illustriss [imum] et Reverendiss[imum] S. R. E. Card franciscum Barberinum*, Romae typis Vaticanis, 1630 şi reed. la Cambridge în 1655.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ, ΠΕΡΙ ΑΠΟΧΗΣ ΕΜΨΥΧΩΝ ΒΙΒΛΙΑ ΤΕΣΣΑΡΑ, ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ. Τῶν, πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμῶν. ΜΙΧΑΗΛ ΕΦΕΣΙΟΥ ΣΧΟΛΙΑ εἰς τέσσαρα τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ ζώων μορίων. *Porphyrii philosophi, de non necandis as epulandum animantibus libri .IIII. Eiusdem selectae breuesque sententiae ducentes as intelligentiam rerum, quae mente noscuntur Michaelis Ephesii Scholia in .IIII. Libros Aristotelis de partibus animantium e Medicea bibliotheca. Publicae utilitati* (doar sent. 1-8, 10-13, 15-28, 30-31), ed. Petrus Victorius, Florența, 1548.

Ansae ad rerum divinarum captum, tr. Nicolaus Scutellius Tridentinus (m. 1542), data traducerii este incertă.

De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos ducentibus, tr. Marsilio Ficino (doar sent. 1-8, 10-13, 15-28, 30-31), Aldo Manuzio, Veneția, 1497.

b. la celelalte opere

Vita Plotini

Vita Plotini, ed. P. Henry şi H.-R. Schwyzer, în *Plotini opera*, vol. 1. Leiden, Brill, 1951.

Vita Plotini, ed. Armstrong, în Plotinus, *Enneads*, LCL, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968, pp. 2-84.

La Vie de Plotin, ed. Luc Brisson, Historie de l'antiquité classique 6 & 16, 2 vols., Libraire Philosophique J. Vrin, Paris: 1986-1992.

Viața lui Plotin, tr. Vasile Rus, în Plotin, *Enneade* I-II, Ed. IRI, Bucureşti, 2003.

Porphiryos, *Viața lui Pitagora / Viața lui Plotin*, tr. Adelina Piatkowski, Cristian Bădiliță, Cristian Gaşpar, Ed. Polirom, Iaşi, 1998.

Vita Pythagorae

Vita Pythagorae, ed. A. Nauck, în *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, ed. a II-a. Teubner, Leipzig 1886, reed., Olms, Hildesheim, 1963.

Vie de Pythagore, Lettre à Marcella, ed. şi tr. E. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1982.

Porphiryos, *Viața lui Pitagora / Viața lui Plotin*, tr. Adelina Piatkowski, Cristian Bădiliță, Cristian Gaşpar, Ed. Polirom, Iaşi, 1998.

De abstinentia

De abstinentia, ed. A. Nauck, în *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, ed. a II-a. Teubner, Leipzig 1886, reed., Olms, Hildesheim, 1963.

De abstinentia ab esu animalium, edd. Jean Bouffartigue, M. Patillon şi Alain-Philippe Segonds, 3 vols., Budé, Paris, 1979-1995.

On Abstinence from Killing Animals, tr. Gilliam Clark, Cornell University Press, Ithaca, 2000.

On abstinence from animal food, tr. Thomas Taylor, în *Select Works of Porphyry*, 1823, reed. Prometheus Thrust, 1994.

De antro nympharum

The Cave of the Nymphs in the Odyssey A revised text with translation, [ed.] by Seminar Classics 609, State University of New York at Buffalo, Arethusa Monograph 1 (Buffalo: Dept. of Classics, State University of New York at Buffalo, 1969).

Porphyry: On the cave of the nymphs, tr. R. Lamberton, Station Hill Press, Barrytown, N.Y. 1983.

Porphyre: L'antre des nymphes dans l'Odyssée, Yann Le Lay *et al.*, Verdier, 1990.

On the Homeric cave of the nymphs, tr. Thomas Taylor, in *Select Works of Porphyry*, 1823, reed. Prometheus Thrust, 1994.

Porphyrii philosophi Platonici opusula selecta, Aug. Nauck, Leipzig, 1887, pp. 53-81.

Aeliani De natura animalium, varia historia et fragmenta, Porphyrii philosophi de abstinentia et de antro nympharum..., R. Hercher, Paris, 1858, pp.87-95.

Porphyrius de antro nympharum. Graece cum Latina L. Holstenius versione..., R. M. Van Goens, Utrecht, 1765.

Homeri Ilias et Odyssea, et in easdem Scholia, sive Interpretatio, Veterum ... Opera, studio et impensis Iosuae Barnes..., vol I., Barnes, pp. cxiii-cxxiii, Cambridge 1711.

De antro Nympharum, quod in Odissea describitur, L. Holstenius, Roma, 1630.

Porphyrii Philosophi Homericarum quaestionum liber. Eiusdem de Nympharum antro in Odyssea, opusculum, J. Lascaris, Roma, 1518.

Ad Marcellam

Pros Markevllan Griechiser Text, herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt, ed. W. Pötscher, E. J. Brill, Leiden, 1969.

Porphyry the philosopher: To Marcella. Text and translation, Kathleen O'Brien Wicker, Scholars Press, Atlanta, 1987.

Porphyry the philosopher to his wife Marcella, Alice Zimmern, George Redway, Londra, 1896, reed. Phanes Press, 1986.

Porphyrii philosophi platonici opuscula selecta, A. Nauck, Teubner, Leipzig, 1886.

Porphyrii philosophi platonici opuscula tria, A. Nauck, Teubner, Leipzig, 1860.

Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum, A. Mai, vol. 4, 1831.

Opusula Graecorum veterum sententiosa et moralia, ed. I. C. von Orelli, Leipzig, 1819.

Porphyrii philosophi ad Marcellam, A. Mai, Mediolàni, Regiis typis, 1816.

Isagoge sive quinque voces

Porphyrii Isagoge, ed. A. Busse, în *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Reimer, Berlin, 1887, pp. 1-22.

Porphyry: Introduction, Jonathan Barnes, Clarendon Press, Oxford, 2003.

Porphyre, *Isagoge*, tr. et notes par J. Tricot, Paris, 1947.

Porphyrios, *Einleitung in die Kategorien*, Hamburg, 1958.

Porfirio, *Isagoge*, tr., intr. e comm. di B. Maioli, Padova, 1969.

Porfir Fenicianul, *Isagoga*, tr., not. şi com. Gabriel Chindea, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002 (Unde poate fi găsită bibliografia completă a acestei opere).

In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem

Commentaria in Aristotelem Graeca, ed. A. Busse, Reimer, Berlin, 1887, pp. 55-142.

In Platonis Timaeum commentaria

Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta, ed. A.R. Sodano Napoli, 1964, pp. 1-48, 60-69.

De philosophia ex oraculis

Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda, ed. G. Wolff, Springer, Berlin, 1856 (reed., Olms, 1962), pp. 109-185.

Περὶ ἀγαλμάτων

Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien, J. Bidez, Gent, 1913 (reed. 1964): pp. *1-*23.

Epistula ad Anebonem

Porfirio. Lettera ad Anebo, ed. A. R. Sodano Napoli, 1958, pp. 1-31.

Quaestinum Homericarum ad Iliadem pertinentem reliquiae

Porphyrii quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae, ed. H. Schrader, fasc. 1 & 2. Leipzig: 1:1880; 2:1882: 1: pp. 1-180; 2: pp. 183-278.

Quaestionum Homericarum liber i
(recensio V, X, T, B)

Porphyrii quaestionum Homericarum liber i, ed. A.R. Sodano, Napoli, 1970.

Εἰς τὰ ἁρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα

Porphyrios. Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios, ed. I. Düring Göteborg, 1932 (reed. New York, 1980): pp. 3-174.

Contra Christianos (fragmenta)

Contra Christianos, ed. Adolf von Harnack, *Porphyrius, „Gegen die Christen", 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate.* Abhandlungen der königlich prüssischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1916.

Contra los Cristianos: Recopilación de Fragmentos, Traducción, Introducción y Notas, E. A. Ramos Jurado, J. Ritoré Ponce, A. Carmona Vázquez, I. Rodríguez Moreno, J. Ortolá Salas, J. M. Zamora Calvo, Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2006.

Porphyry Against the Christians, tr. R. M. Berchman, Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts 1, Brill, Leiden, 2005.

Porphyry's Against the Christians: The Literary Remains, tr. R. Joseph Hoffmann, Prometheus Books, Amherst, 1994.

Histora philosophiae

Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta, ed. A. Nauck, ed. a II-a Leipzig, 1886 (reed. Olms, 1963), pp. 4-16.

In Platonis Parmenidem commentaria (fragmenta)

Porphyre et Victorinus, ed. P. Hadot, vol. 2., Études Augustiniennes, Paris, 1968, pp. 64-112.

Fragmenta

Fragmenta, ed. Andrew Smith, Teubner, Stuttgart & Leipzig, 1993.

II. CĂRȚI ȘI ARTICOLE

J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, Gent, 1913.

Porphyre: Sentences, Luc Brisson et al., Paris, 2005 (studiile lui Luc Brisson, Richard Goullet, Marie-Odile Goulet-Cazé, Cristina D'Acona, Tiziano Dorandi și Jean-Marie Flamand).

P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 vols., Paris, 1968.

Idem, Plotin, Porphyre-études néoplatoniciennes, Paris, 1999.

Entretiens Hardt XII: Porphyre, Vandoeuvres-Geneva, 1974.

A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, Haga, 1974.

Idem, „Porphyrian Studies since 1913", în W. Haase, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.36.2, pp. 717-773.

M. Isnardi Parente, *Introduzione a Porfirio*, Roma, 1984.

„Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's Categories?", F. A. J. de Haas, în *Phronesis*, 46 (4), 492-526 (2001).

M. J. Edwards, „Porphyry and the Intelligible Triad", în *J. Hellenic Studies* 110 (1990), 14-25.

S. Ebbesen, „Porphyry's legacy to logic", în R. Sorabji, *Aristotle Transformed-The Ancient Commentators and their Influence*, Londra, 1990, pp. 141-171.

C. Evangeliou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leidem 1988.

G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's „Parmenides"*, Berna, 1999.

W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz, 1983.

W. Haase, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.36.2, Berlin, 1987.

Cuprins

Cuvânt introductiv.....5

Notă asupra ediției.....21

Sentențe.....23

Anexe

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΑΦΟΡΜΑΙ ΠΡΟΣ ΤΑ ΝΟΗΤΑ.....77

Porphyrius, *De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos ducentibus* (tr. Marcilio Ficino)...102

Glosar termeni neoplatonici.....106

Bibliografie auxiliară.....117

Bibliografie.....118

EDITURA HERALD

OP.10 - CP.33 Sect. II Bucureşti
Tel: 021.619 40 60, 021.319 40 61
Tel: 021.637 30 30, 021.637 25 25
Fax: 021.637 38 38, 021. 319 40 59
Mob: 0744.888.388, 0745.050.020
website: www.edituraherald.ro
e-mail: office@edituraherald.ro

Comanda 43/2008
Coli tipar: 8; Format 16/54 x 84

Tiparul executat la ***S.C. LUMINA TIPO s.r.l.***
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
tel./fax 211.32.60; tel. 212.29.27
E-mail: **office@luminatipo.com**
www.luminatipo.com